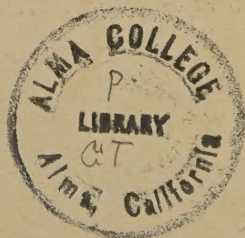


CIENCIA

TOMISTA



Tomo 67

SALAMANCA
1944

Fasc. 4

40385

v.67
1944:2

S U M A R I O

	<u>Págs.</u>
<i>Las Controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican</i> , por el P. VENANCIO CARRO, O. P.	5
<i>El concepto de Vida eterna en los escritos de San Juan</i> , por D. GUMERSIN- DO CUADRADO MASEDA, Pbro.	33
<i>Derecho y plenitud de la vida humana</i> , por D. JOAQUÍN RUIZ-JIMÉNEZ.	52
<i>El Rtusamhara</i> , por D. JUSTO RAMOS DE ANDRÉS.	86
ACTUALIDAD ESPAÑOLA.— <i>Asamblea Mariológica Hispano-Portuguesa</i> , por FR. MARCELINO LLAMERA, O. P.	106
BIBLIOGRAFÍA.—Obras analizadas: <i>Pedret Casado</i> : El matrimonio en las constituciones sinodales de Galicia, desde el Concilio de Trento.— <i>Simón</i> : El Hombre.— <i>Bendiscioli</i> : La política de la Santa Sede.— <i>Endrödy</i> : La vida por Cristo. Vida de Esteban Kaszap.— <i>Goosens</i> : ¿Cómo formar mi voluntad?— <i>Bastero Archanco</i> : La libertad vigilada.— <i>Diez del Corral</i> : Mallorca.— <i>Murciego</i> .—La filosofía de Santo Tomás y los fenómenos misteriosos del psiquismo.— <i>Jacinta</i> , Vida encantadora de una de las videntes de Nuestra Señora de Fátima.— <i>Laborde Testore</i> : El espíritu de San Francisco Javier.— <i>Suos Gesualda dello Spirito Santo</i> : Santa Teresita del Niño Jesús.— <i>Domínguez Berrueta</i> : Santa Teresa de Jesús.	113
LIBROS RECIBIDOS.	125

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Año 35. - Tomo 67. - Núm. 209. - Fasc. 4

SALAMANCA

Convento de San Esteban (Apartado 17)

1 9 4 4

CIENCIA TOMISTA

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 35.-Núm. 209 ♦ Julio-Agosto 1944 ♦ Tomo 67.-Fasc. 4

Las Controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican⁽¹⁾

1. Invitado a ocupar esta cátedra, honrada por ilustres profesores, creímos que no sería del todo inútil anunciar desde aquí algo de lo que constituye el fondo de una obra que traemos entre manos, con esperanza de publicarla muy luego. Para decirlo de una vez, prescindiendo de introducciones enojosas, afirmaremos luego que pretendemos enjuiciar las *controversias de Indias, con sus polémicas teórico-prácticas, desde la atalaya que la historia de las ideas teológico-jurídicas medievales* nos presta generosa.

Consagrados de por vida al estudio de los problemas teológicos medievales, que desembocan en Trento, nos fué fácil ver el entronque de estas controversias con otros problemas jurídicos, que se debaten en la misma época y en nuestro Siglo de Oro. Analizando principios y conclusiones, en Santo Tomás y en Vitoria, en los teólogos medievales y en los del siglo XVI, descubrimos la fuente común y el sistema que les presta armonía y consistencia. Señalar esa *fuentes común* y describir a grandes rasgos la trayectoria de las ideas medievales que *preparan y explican* las controversias de Indias, la valiente actitud del P. Montesinos, las ideas de Palacios Rubios y de Matías de Paz, las Leyes de Indias de 1512 y 1513, las campañas de Las Casas, las teorías de Vitoria y Domingo de Soto, los avances y retrocesos reflejados en las Reales Cédulas, las Leyes de 1542, las disputas entre Sepúlveda y Las Casas, con todas las otras que ya nos son conocidas por la Historia... es lo que intentamos en nuestra citada obra... y es lo que intentaremos sintetizar hoy aquí.

(1) Conferencia pronunciada en la Universidad de Salamanca, en el curso de la Cátedra de Francisco Vitoria, el día 1 de mayo de 1944.

Aunque se califique de ambicioso nuestro plan, debemos decir que es ya hora de abordarlo. El estudio de figuras aisladas lleva con frecuencia al panegírico o a la crítica, con mengua de la perspectiva histórica o ideológica. Por esto escribimos en otra ocasión que la conquista de América, del Nuevo Mundo, no es sólo Colón, ni los Reyes Católicos, ni Carlos V, ni Montesinos, y Las Casas con los misioneros, ni Hernán Cortés, Pizarro con los demás conquistadores... El descubrimiento y conquista es todo eso y mucho más. Quien analice aquella época, sin dejarse aprisionar por ninguna de las figuras de relieve, y con ojos de historiador y crítico, armado del conocimiento exacto ideológico de la Edad Media, advertirá luego que en medio de la controversia hay mucho más de lo que aparece a primera vista; advertirá que el descubrimiento y conquista de América *sirve de ocasión* para el contraste de teorías y opiniones que *vienen luchando desde siglos atrás*. Constantes en la misma idea afirmamos que para enjuiciar la conquista de América y las Controversias de Indias, era necesario prescindir, al menos de momento, de la figura de Bartolomé de las Casas. "La controversia—escribimos—, no nace con Las Casas; es anterior a él. Las Casas es un converso, como quien dice, que se asocia con todo el fervor del neófito y con la pasión propia de su carácter generoso, que no sabe de medias tintas. *La controversia surgió y habría seguido su curso, aunque Las Casas no hubiese existido*. No tendría probablemente notas tan agudas y estridentes; pero *estamos seguros de que la lucha entre los dos bandos no podría extinguirse a no ser con el triunfo de la verdad*" (2).

Con el siglo XVI se inicia una nueva época en el campo de la Teología y del Derecho; pero como toda novedad en la verdadera ciencia es *relativa*, no es posible comprender las teorías y conclusiones teológicas y jurídicas del siglo XVI, sin conocer antes las Controversias medioevales. Registramos con orgullo y satisfacción el Renacimiento teológico español, que tiene por sede la Universidad Salmantina y más concretamente el Convento Dominicano de S. Esteban; anotamos en nues-

(2) Véase nuestra obra "*Domingo de Soto y su Doctrina jurídica*" Capit. 7, número 2.

tro haber el nacimiento del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional; hablamos de Trento, de nuestras ponderadas leyes de Indias, de nuestro Imperio, de Vitoria, de Domingo de Soto, jefes indiscutibles de este renacer hispánico...; pero es necesario no contentarnos con proclamar estos hechos, debemos buscar sus causas, sus orígenes, las influencias posibles.

Por seguir otro método se ha deformado la realidad, empuqueñeciéndola, prestando un ruin servicio a la verdad objetiva e histórica, y a nuestra Patria. Es lo que hemos podido observar, con pena, en más de un escritor, incapaz de comprender el hondo contenido teológico-jurídico que se oculta en las Controversias de Indias (3). El documento de archivo es un cadáver para el investigador sin preparación ideológica, que no podrá prestarle una vida de la que él mismo está desprovisto. Nosotros admiramos, sí, como el que más, el gran Concilio de Trento, admiramos a Vitoria y a Domingo de Soto, admiramos las Leyes de Indias y la valiente actitud del P. Montesinos con el pequeño grupo de Dominicos de la Española; pero también decimos que Trento, en lo humano, no se explica sin el Renacimiento Teológico español, como éste no se explica sin Vitoria y Domingo de Soto que lo forjan. Añadimos más: Ni Vitoria y Domingo de Soto serían las grandes figuras que admiramos, ni serían los creadores del Derecho de Gentes y del Internacional, ni las Leyes de Indias existirían, sin los principios de Santo Tomás, sin las luchas teológico-jurídicas del siglo XIV y XV en las que Juan de París y el gran Cardenal Torquemada reclaman un puesto de honor, como lo reclaman algunos más con Cayetano a la cabeza. Para nosotros los Montesinos, Córdoba, Matías de Paz, Las Casas, Vitoria, Soto, responden a una tradición teológico-jurídica que venía luchando casi tres siglos, y que interpretan con más o menos acierto. A su vez, los Palacios Rubios,

(3) Nos referimos, entre otros, al señor Serrano y Sanz. *"Orígenes de la dominación española en América"*. Madrid, 1918. En la parte consagrada a historiar *"El gobierno de las Indias por los frailes Jerónimos"* (1516-1518), pág. 339 y sig., hay tantos despropósitos, tan mezquinas y falsas interpretaciones, con peroratas inútiles, y hasta contrarias y tan fuera de tono, que bien creemos que no le pudo salir más ruin historiador a este episodio de nuestra historia.

el Licenciado Gregorio, los defensores de las Encomiendas, los Sepúlvedas, Gregorio López y afines, reflejan también una tradición, ya en crisis, que sería vencida y superada, como fué superado el *Ius belli* tradicional, donde había mucho que poder, para ser cristiano.

Adelantemos, para comprender mejor esta comunidad de ideas y de principios, que la Controversia de Indias se inició en aquel diciembre de 1611, cuando el P. Montesinos, O. P., lanza ante Diego Colón y demás autoridades de la Española, su célebre sermón en el que encontramos interrogantes tan significativos como estos: *¿Estos no son hombres? ¿Con qué derecho y autoridad les hacéis la guerra y los tenéis en servidumbre?* Es la voz de la conciencia cristiana, que ve en todo hombre una imagen de Dios con destinos eternos; es la voz de la verdadera ciencia teológico-jurídica, que proclama los derechos inherentes a la personalidad humana, anteriores y superiores al Estado y a todo poder humano; es la voz cristiana y teológico-jurídica que no distingue de razas, ni colores.

Al recordar este episodio un escritor cubano, que habló en este mismo lugar y es uno de los que con más acierto han procurado descubrir las encrucijadas de la Controversia de Indias, escribe con exactitud: Aquella choza de la Española donde se albergó el primer Convento de Dominicos en el Nuevo Mundo, *"es el escenario del primer proceso instruido a la Conquista"* (4). Lo que pasó después es harto conocido. Sólo queremos recordar que se habla y disputa de las Bulas de Alejandro VI y de su alcance teológico-jurídico; se pone en litigio el concepto del hombre, y sobre todo del hombre-indio; de sus pecados contra naturaleza, de su idolatría, de sus sacrificios humanos, pretendiendo inferir derechos y deberes; se trata de la legitimidad de los Príncipes o Caciques indios, de sus derechos, colectivos o individuales, a sus campos, animales y haciendas; se arguye a base de los derechos del hombre civilizado y del salvaje, del cristiano y del infiel; se habla de la libertad y de la esclavitud, del régimen despótico y político, se suprimen o autorizan las encomiendas; en

(4) CHACÓN Y CALVO, *"La experiencia del Indio"*, etc. Confer. *Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria*, V, p. 211-16.

fin, se disputa sobre los derechos de la fe y de la Iglesia, de los derechos del Rey de España y de sus deberes, de títulos legítimos de conquista y de los ilegítimos. Bien puede decirse, como indiqué antes, que el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo *sirve de ocasión* para revisar los principios fundamentales del Derecho como lo fué el Protestantismo en el campo teológico.

Las soluciones difieren, como es notorio, pues diferían los principios de donde proceden. Es lo que intentamos probar.

* * *

2. Más de una vez hemos dicho y escrito que la Teología católica, la Teología Occidental, si se prescinde de la parte Trinitaria y Cristológica, fijada en los primeros siglos, tiene tres momentos culminantes en su desenvolvimiento histórico: S. Agustín, Santo Tomás, Trento. El teólogo moderno no puede olvidar ninguno de esos momentos, como no puede prescindir de la Exégesis bíblica, si ha de ser algo más que un gramófono. En la cuestión que nos ocupa nos restan dos pilares: S. Agustín y Santo Tomás. Al lado de Santo Tomás no debe olvidarse al gran filósofo Aristóteles, cristianizado a través del Doctor Angélico. Para los que se sorprendan de nuestro retroceso, al buscar el origen de las ideas, diremos luego que los pseudo-augustinianos, defensores de las teorías teocráticas, pretenden apoyarse en el Doctor de Hipona; en cambio los predecesores de Vitoria y Domingo de Soto son herederos de los principios de Santo Tomás, aunque no siempre le tengan por Maestro. Se nos dirá tal vez que Santo Tomás de Aquino no es un jurista, en el sentido restringido de la palabra. Lo concedemos de buen grado. Para ser el maestro indiscutible de los grandes teólogos-juristas españoles, le bastó ser un gran teólogo, el más completo que ha tenido la Iglesia. Es para mí una verdad evidente, repetidas muchas veces, que los grandes teólogos juristas españoles del siglo XVI fueron grandes juristas, admirados hoy en todas las naciones, precisamente por ser a la vez grandes teólogos. Vitoria reclama el derecho del teólogo a intervenir en los problemas y cuestiones de Indias, y tenía razón. En ellas se barajan y disputan problemas que sólo el teólogo puede resolver. Por

eso se da la aparente anomalía de que *los teólogos sean más revolucionarios que los puramente juristas, ya sean canonistas o legistas. La anemia jurídica en los tiempos medios y modernos procede siempre del divorcio entre el Derecho y la Teología.* Para comprender esta paternidad del Doctor Angélico respecto a los Montesinos, Vitoria, Domingo de Soto, etc., con las Leyes de Indias, basta recordar que con Santo Tomás quedaron diferenciadas la Filosofía y la Teología, la razón y la fe, lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino, y hasta se perfila, con rasgos inconfundibles, la distinción entre la Iglesia y el Estado.

En esta ocasión ponderamos, y no será la última vez, la trascendencia de la distinción de Santo Tomás entre el *orden natural y el sobrenatural*, una de sus visiones geniales y una de sus innovaciones (5). De ella procede ese doble orden *jurídico*, natural y sobrenatural, tan fecundo en consecuencias; de ella procede el que Santo Tomás sea el defensor más decidido de la *naturaleza*, y del *orden natural*, con todos sus derechos y deberes, como lo fué del *orden sobrenatural*, con todas sus prerrogativas y exigencias. Analicemos algunas de sus ideas con transcendencia jurídica.

Lo *natural*, según Santo Tomás es lo que fluye del mismo ser de las cosas, de ese ser que recibieron de las manos de Dios, con sus elementos constitutivos específicos o diferenciales. Lo *natural* es, por lo mismo, tan inmutable y universal como las mismas esencias de las cosas, que no dependen ni de la voluntad divina, a no ser para crearlas o dejarlas en la nada. Dios puede crear o no al hombre, pero, supuesta su voluntad de crearlo, no puede hacer un hombre sin lo esencial a la naturaleza humana. Por esto lo natural no admite cambios verdaderos, ni dispensas. Al tratar Santo Tomás de la Ley y el Derecho nos dirá que la *Ley natural* es una y universal para todos los hombres y en cuanto a los primeros principios de la misma (I-II, q. XCIV, a. 4); nos dirá que es inmutable, en sí misma considerada, aunque pueda completarse con las

(5) En LA CIENCIA TOMISTA, t. 62 fasc. 3 (1942), p. 274-206. Nuestra conferencia en la Universidad de Valladolid sobre "*La distinción del orden natural y sobrenatural según Santo Tomás, y su transcendencia en la Teología y en el Derecho*".

aplicaciones de la Ley positiva (I-II, q. XCIV, a. 5). Ante la ley natural se detiene respetuosa la ley humana, pues es ley en cuanto se deriva y ajusta a la natural (I-II, q. XCV, a. 2); con la ley va el Derecho (I-II, q. XCIV, a. 4, 5, 6); II-II, q. LVII, a. 3).

Contra la ley y el Derecho *natural* nada puede la voluntad del hombre (II-II, q. LVII, a. 2; q. XI, a. 5 ad 1; LXVI, a. 7). Es más, la misma voluntad divina se detiene ante la dispensa de lo que es *per se* malo o bueno. Sobre la ley natural y humana es necesaria la ley divina positiva (I-II, q. XCI, a. 4), pero no viene a destruir lo natural, sino a perfeccionarlo; “Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem” (I-II, q. XCIX, a. 2 ad 1).

La razón es evidente. Lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino proceden de Dios, y Dios no destruye con una mano lo que hace con la otra. Así surgen los *dos órdenes jurídicos*, así surgen los principios que serán faro luminoso para nuestros teólogos-juristas en múltiples problemas. “Gratia non tollit naturam, sed perficit” (I P., q. I, a. 8 ad 2; q. II, a. 2, ad 1); “*Ius divinum quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturali ratione*” (II-II, q. X, a. 10). No es necesario advertir que por Derecho divino entiende el derecho divino positivo, sobrenatural, y por derecho humano el derecho natural, el de Gentes y el positivo civil. La trascendencia de este principio es fácil adivinarla y es pero sea de una evidencia inmediata para todos.

Descendamos ahora a problemas concretos, que se renovarán en las Controversias de Indias. El dominio o derecho de propiedad tiene raíces *naturales*, es fundamentalmente natural y se funda en la razón y en la voluntad libre. Por esto sólo el hombre es capaz de dominio respecto de sus actos y de las cosas exteriores, creadas para su sustento. (I-II, q. I, a. 1). De esto se infiere que todo hombre, civilizado o salvaje, cristiano o infiel, es capaz de dominio, tiene dominio sobre las cosas inferiores. Lo *natural* es común a todos los hombres. (II-II, q. LXVI, a. 1). La división, en general, de la propiedad, es de derecho de Gentes. Se admitió para que haya más orden, más paz y más diligencia en el trabajo. (II-II, q. LVII,

a. 3). Ahora bien, el derecho de Gentes *no anula* el natural, del mismo modo que el derecho divino *no anula* el derecho humano, ya sea natural, de Gentes. (II-II, q. X, a. 10) o positivo civil.

Demos un paso más y tendremos los principios del orden social. El hombre, nos dirá en mil lugares, es *naturalmente* social. La sociabilidad se impone al hombre como una apetencia natural y como una exigencia física, moral e intelectual. (*De Reg. princip.* L. I, c. I; *Ethic.* L. I, lect. 1, n.º 4). Pero si el hombre es naturalmente social, naturales serán también sus deberes y sus derechos para con la sociedad y para todo lo que ésta implica. Sustraerse a ellos vale tanto como romper con el orden impuesto por Dios, que nos habla por ese libro abierto a todos los ojos, que es la naturaleza. Por eso es natural la sumisión a la autoridad legítima. En este sentido toda potestad viene de Dios, como expone Santo Tomás comentando las célebres palabras de San Pablo (Ad. Rom. c. XIII, p. 180-4). Aquí rechaza ya Santo Tomás un error de los primeros tiempos de la Iglesia, cuando algunos fieles cristianos se creían libres de sus deberes para con las potestades seculares. La libertad otorgada por Cristo—escribe el Santo—es la libertad del espíritu, aquella que nos rescata del yugo del pecado. El deber de la sumisión a la autoridad civil subsiste en el cristiano como un deber de conciencia, y necesario, siempre que esa autoridad sea legítima y justa en sus ordenaciones. Esto no impide el que sea de derecho humano positivo la determinación de las personas llamadas a ejercer la autoridad (II-II, q. X, a. 10; q. XII, a. 2). Por su parte la misión de la autoridad es el bien común, el bien de los súbditos. Lo contrario es tiranía (Comm. in V *Ethic.* lect. 11; I-II, q. XC, a. 2). Contra los antiguos y modernos que anulan la personalidad humana ante los derechos del Estado, escribe el Doctor Angélico: "*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia... sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinatum est ad Deum*" (I-II, q. XXI, a. 4 ad 3).

Ahora bien, lo *natural*, con sus exigencias y principios, ¿queda anulado jurídicamente o disminuído, a consecuencia del pecado original o de los pecados personales? ¿La fe y

la gracia cristianas dan nuevos derechos en lo natural, de modo que el infiel quede en un plano de inferioridad en lo que atañe a los derechos naturales? La respuesta del Doctor Angélico podemos suponerla, después de lo dicho. No es que él formule estas preguntas de un modo tan concreto; pero aquí y allá encuentra el estudioso el pensamiento del Santo. En la controversia en torno al pecado original es donde se manifiesta con más relieve la distinción que ponderamos entre el orden natural y el sobrenatural. Para apreciar su mérito sería necesario exponer las múltiples expresiones y doctrinas que corrían entre los teólogos del XII, que se abroquelan en el XIII tras San Agustín, falseándole, para revivir con el Ariminense en el XIV, y llegan, avanzando, al error protestante en el XVI. De momento baste decir que Santo Tomás frenó esa tendencia derrotista, señalando el verdadero camino. Como fruto maduro nos quedan estos principios lapidarios, que desenvolverán sus discípulos: "*Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum*" (I. p. q. XCVIII, a. 2), es decir, lo natural con todos sus derechos y deberes, potencias y sentidos, ni se destruye, ni se acrecienta por el pecado. "*Bonum naturae non tollitur nec diminuitur per peccatum*", nos dice en otra parte (I-II, q. LXXXV, a. 1). Con esto se compagina perfectamente lo definido por la Iglesia sobre los efectos del pecado original. Para los que antes ni ahora distinguen con acierto entre bienes naturales y sobrenaturales, entre bienes preternaturales y naturales, entre efectos directos o propios del pecado y efectos indirectos, escribe, sin duda, el Doctor Angélico: "*Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin, post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint*" (I. P., q. XCV, a. 1).

Trasladándonos a otro orden, admiramos siempre al decidido defensor del orden natural, sin mengua del sobrenatural. El Doctor Angélico defendió, contra la opinión común entonces, que el hombre fué creado en estado de gracia, inherente al de justicia original. Mas no por esto olvida los es-

fuerzos de uno y otro orden. Los derrotistas, a los que aludimos antes, cuando se trata de los efectos o consecuencias del pecado original, eran también idílicos al retratar el estado del primer hombre, antes del pecado. Contra ellos dirá el Doctor Angélico que el régimen político existiría en el estado de inocencia, si hubiese durado. La razón es clara: "*Homo naturaliter est animal sociale*" y lo natural es común al estado de inocencia y del pecado. (I. P., q. XCVI, a. 4). Entonces, como ahora, unos mandarían y otros obedecerían, pues no todos los hombres estarían igualmente dotados en lo natural.

Aplíquense mentalmente estos principios a las Controversias de Indias, y tendremos las soluciones de Vitoria y Domingo de Soto a los debatidos problemas sobre los pecados de idolatría y contra la naturaleza, cometidos por los Indios. Estos grandes teólogos no pueden conceder que estos pecados funden un título legítimo de conquista, como veremos luego.

Con no menor claridad les prestará otros principios, base de grandes aciertos. Fiel a la distinción entre los dos órdenes jurídicos, nos dirá Santo Tomás que la "*distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem super fidelem*". (II-II, q. X, a. 10). La razón la da el mismo Santo y en ella tenemos la clave de tantos aciertos. Se ha de considerar, escribe, "*quod dominium et praelatio introducta sunt ex jure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino; Ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturali ratione*". Traducido en romance vale tanto como decir que los Príncipes infieles son legítimos, y que la conversión a la fe de un súbdito no le libra, a no mediar otras causas, de la obligación de acatarlo en lo justo. (Ibid. ad 2). "*Fides*—nos dirá en otra parte (II-II, q. CIV, a. 6)—"*Christi est iustitiae principium et causa... et ideo per fidem Iesu Christi non tollitur ordo iustitiae sed magis firmatur*". El orden de la justicia exige que el inferior o súbdito obedezca al superior y por lo mismo, "*per fidem Christi non excusantur fideles quin Principibus saecularibus obedire teneantur*".

Con el mismo respeto al orden y derechos naturales resuelve Santo Tomás otros problemas, con resonancia en lo

relativo a las Indias. Después de distinguir dos clases de infieles, los que nunca recibieron la fe y los que ya la profesaron, siendo apóstatas, proclama la libertad de creer o no respecto de los primeros. Estos infieles *no pueden* ser compelidos a creer "*quid credere voluntatis est*" (II-II, q. X, a. 8). El creer, con fe divina, es la resultante de la gracia o moción de Dios y el consentimiento del libre albedrío. "*Initium fidei non est ex nobis*", repite el Doctor Angélico, recordando las Retracciones de San Agustín. (I-II, q. CXIV, a. 5 ad 1). Hay dos clases de infidelidad, negativa y positiva, la de los infieles que jamás oyeron la palabra de Dios y la de los que la desprecian y bastardean, después de conocida. La infidelidad positiva es pecado; la negativa es más bien pena (II-II, q. X, a. 1). La infidelidad no corrompe toda la naturaleza, y por lo mismo no todos los actos de los infieles son pecado. Pueden ejecutar actos buenos, con bondad natural (II-II, q. X, a. 4). No contento con esto al tratar del bautismo de los niños, antes del uso de la razón, hijos de judíos o infieles, proclamará los derechos tutelares del padre. Estos niños no pueden ser bautizados "*invitis parentibus, quia repugnat justitiæ naturali*". (II-II, q. X, a. 12). Es también la costumbre de la Iglesia, de más autoridad que la de cualquier Doctor.

Trasladémonos ahora al orden jurídico sobrenatural, divino. En la obra *De Regno*, lib. I, c. 13-14, encontramos los principios que Juan de París, el Cardenal Torquemada, Vitoria, Soto, etc., utilizarán para perfilar el verdadero concepto de la Iglesia, como sociedad perfecta, sobrenatural, *per se sufficiens*. Después de ponderar el fin de la sociedad civil, añade Santo Tomás: "Como el hombre se ordena también a un *fin superior*, es necesaria una *autoridad superior*, capaz de conducirlo sin tropiezos a dicho fin. Este es sobrenatural, *ergo* sólo Dios, Cristo Jesús, Dios-Hombre, y quien recibió su poder, es capaz de gobernar al hombre bajo este aspecto. Por esto reconocerá al Papa, Vicario de Cristo, el supremo poder espiritual. A él le toca ordenar el Símbolo de la Fe, sentenciar en última instancia en materias de fe, convocar los Concilios; en una palabra, regir la Iglesia como

suprema Cabeza y defenderla". (II-II, q. I, a. 10. *Contra errores graecorum*, p. 322-327).

¿Qué relación hay entre la potestad eclesiástica y la civil? ¿Cuál de las dos es superior? Con la mayor sencillez y naturalidad nos da la clave de muchos problemas el Doctor Angélico. Las dos potestades—escribe—(II Sent. dist. XLIV, a. último), proceden de Dios. Son, sin embargo, independientes en su orden, con la sola subordinación necesaria para salvar el fin superior del hombre y de la autoridad pontificia. Por esto... "*in his quae ad salutem animae pertinent... magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Math. XXII, 21: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari*". (6).

Para concluir esta exposición esquemática del pensamiento y principios de Santo Tomás, recordemos su doctrina sobre el *Ius belli*. (II-II, q. XI). La guerra para el Doctor Angélico es el último recurso y el último medio de restablecer la justicia violada, cuando fallan todos los medios pacíficos y *no hay autoridad superior* a quien acudir en demanda de justicia. Sorprende que después de estas palabras y de esta idea, que se conserva incólume a través de los teólogos, se tardase tanto en hablar expresamente del *arbitraje* aunque no tanto como se ha creído. Para la guerra justa es necesaria causa justa, grave, recta intención y que sea declarada por el Príncipe o autoridad suprema.

Ahora bien: ¿Puede hacerse la guerra en defensa de la fe? Quien se mostró contrario a toda violencia para obligar a creer a los infieles, con infidelidad negativa, proclama ahora el *derecho de la fe* a no ser injuriada, a no ser impedida en su difusión; proclama el derecho de los cristianos y de la Iglesia a impedir la persecución y la blasfemia contra la fe y Religión. Todo esto lo hace en los mismos artículos (II-II,

(6) La dificultad que presentan las palabras que siguen y últimas del *Lib. II Sent.*, de Santo Tomás, la resolvimos en nuestra obra "*Domingo de Soto y su Doctrina jurídica*", Capít. 8, p. 422, y no vemos otra, a no borrar de un plumazo todo el sistema tomista.

q. X, a. 8 y 10), donde nos decía que *el derecho divino, que procede de la gracia no anula el derecho humano que procede de la razón natural*. ¿Hay contradicción? De ningún modo. En el sistema granítico de Santo Tomás no se dan esas contradicciones. Las dos afirmaciones son verdaderas. El infiel no es súbdito, dirán los discípulos, del Papa, y por lo tanto éste no tiene autoridad sobre ellos. Además, el creer es acto libre. Pero tampoco los infieles tienen derecho a la injuria, a violar los derechos de la fe, de los cristianos, de la Iglesia. La infidelidad, diremos nosotros, no confiere privilegios, y, por lo mismo, si el Príncipe infiel, o los infieles en general, violan nuestros derechos, surge la legítima potestad de la Iglesia en defensa de la fe, en uso de su soberanía espiritual.

Aquí, como en otros lugares, no trata directamente Santo Tomás de los problemas que no eran de su época, que se plantearán después en los siglos siguientes al descubrirse el Nuevo Mundo; pero su doctrina y principios ahí quedan para fructificar en el momento oportuno, cuando los teólogos verdaderos supieron penetrar en todo su sistema y comprender toda su fecunda virtualidad.

3. *¿Cuál fué la fortuna de estos principios y doctrina de Santo Tomás en los siglos XIV y XV?* Harto menguada, aunque no faltan figuras de relieve. El tiempo de que disponemos nos obliga a sintetizar, a reflejar el pensamiento de estos siglos con breves afirmaciones, que jalonan, por decirlo así, las rutas de la verdad y del error. El Doctor Angélico vive en época bonancible para la Iglesia. A pesar de esto, y acaso por esto mismo, es del XIII el jefe de las teorías teocráticas: el célebre Hostiense (+ 1271). A él se refieren todos al tratar del poder temporal del Papa y de los derechos de la fe, que extiende más de lo debido, como es notorio. Con los siglos XIV y XV penetramos en una época de decadencia teológica; pero de agitadas controversias teológico-jurídicas. Los nombres de Bonifacio VIII y de Felipe el Hermoso de Francia, de Juan XXII y de Luis de Baviera saltan a los puntos de la pluma. Se dibujan y luchan las dos tendencias extremas, la de los laicistas y regalistas contra los defensores exagerados del poder temporal del Papa. Entre los primeros

recordemos a Marsilio de Padua, con su *Defensor Pacis*, obra sin nervio, pero explosiva, y a Guillermo de Occam, con sus numerosas obras. Entre los defensores del poder soberano y universal del Papa en lo temporal y civil, los encontramos en todas las órdenes religiosas y entre los mismos seculares. Son conocidos Tolomeo de Luca y Juan de Nápoles, dominicos, que no aciertan con el pensamiento de Santo Tomás; entre los agustinos sobresalen en este punto Egidio Romano, Alejandro de S. Elpidio, Santiago de Viterbo, Agustín de Ancona; entre los franciscanos el español y gallego Alvaro Pelayo. Son los predecesores de las ideas defendidas en el siglo xvi por Palacios Rubios, el Lic. Gregorio, Sepúlveda y Gregorio López, el comentador de las Partidas.

La confusión de ideas reina por doquier. Los laicistas y regalistas no se contentan con negar el poder temporal del Papa, el mismo poder espiritual queda anulado en Marsilio de Padua y mediatizado en Occam, con los teólogos nominalistas que le siguen, defensores decididos del conciliarismo en el siglo xv. Pedro de Ailly, Gerson, Maior, Almaino, ya en el xvi, son conciliaristas. Por reacción ante los defensores exagerados del Papa, y por su tendencia *naturalista* en el orden teológico, donde son catastróficos, tienen algunos aciertos en el orden jurídico.

El olvido de la distinción de Santo Tomás entre lo natural y sobrenatural, entre los dos órdenes jurídicos, se revela también en otros problemas. Recordemos, por vía de ejemplo, algunas afirmaciones. Scoto no teme afirmar, contra lo sostenido por Santo Tomás y el franciscano Ricardo de Mediavilla (IV. Sent. dist. 3 q. 1 y 3), que es lícito bautizar los niños hijos de infieles *in vitis parentibus*, aún antes del uso de la razón (IV. Sent. dist. 4, q. 9). Es más, será lícito compeler a los mismos adultos a creer. A Scoto le sigue Biel. Es más, por no considerar los fueros de lo natural, considera revocado *post peccatum* el derecho a poseer todo en común. Los teólogos como Soto y Molina le impugnaban, pues ni es de derecho natural la propiedad en común, ni si lo fuese sería revocado. El Ariminense llega a decir que todos los actos de los infieles son pecado, favoreciendo por un lado la tendencia derrotista en lo moral, y la que veía en la fe el fundamento

de ciertos derechos, ya fuesen naturales. Santiago de Viterbo, que tiene algunos aciertos, acaba por desviarse, para decir que ninguna potestad es verdaderamente legítima y perfecta sin la fe, y hasta la misma propiedad de las cosas inferiores (*De Regim. christiano*, parte 2, cap. 7). El célebre Armacano defenderá que los infieles y pecadores no son verdaderos dueños (*Summa in quaest. Armen. Lib. 10, cap. 1-4*). En el concilio de Constanza fué condenado el error de Wicleff y Juan Hus: "*Nullus est dominus civilis, nullus est prelatus, nullus episcopus, dum est in peccato mortali*". Sin llegar a estos extremos, por otro camino los defensores exagerados del Papa llegaban a concluir que la potestad civil necesitaba, más o menos directamente, el beneplácito de la potestad del Papa, que podía removerlos, sin precisar mucho los límites de esta potestad. El infiel no constituía una excepción.

Por fortuna los principios de Sto. Tomás no fueron infecundos, aunque tuvieron que luchar durante dos siglos con un ambiente contrario por completo, y con los dos extremismos que se repartieron el favor de Europa. La supervivencia y evolución tiene lugar a través de la Orden Dominicana, castillo roquero que no era fácil anular. Los papistas gozaban del amparo de la Curia romana, los laicistas y regalistas recibían protección de las Cortes, de los reyes y de muchas Universidades. No deben olvidarse los diferentes factores que contribuyeron a enturbiar el ambiente ideológico y político. Las nacionalidades se afianzan, miran cada vez con más recelo toda intromisión; los Príncipes gustan de tener sus Universidades propias, que se multiplican, cada vez más alejadas del control del Papa; el nominalismo reina en ellas y luego las ideas renacentistas con el conciliarismo. Pero la Orden Dominicana tuvo el acierto de preferir luego a Sto. Tomás sobre otros doctores de la misma corporación; estaba presente en todas las Universidades, siendo, con frecuencia, sus conventos una prolongación de los mismos; tenía Estudios Generales propios. Por eso resurge y triunfa con sus doctrinas tan pronto llegó el ambiente propicio. En los días de Bonifacio VIII escribe Juan de París su obra (h. 1.302) *De Potestate Regia et Papali*, donde elige la *via media*, como él dice, que

es la de Sto. Tomás. Describe el origen natural de la potestad civil, que no excluye el origen divino, y hace ver la necesidad de una autoridad superior, espiritual, por ordenarse también el hombre a un fin sobrenatural. Sus ideas y palabras parecen un calco de lo expuesto por el Maestro en el lib. 1, cap. 14 y 15 (*De Regno*). Las dos potestades son autónomas en su esfera; la potestad del Papa es espiritual, y sólo "indirecte" puede intervenir en lo temporal en cuanto es necesario a su fin espiritual (ibid., cap. 5). Es ridículo sostener el dominio universal del Papa en lo temporal o civil. "*Fides et Religio non turbant iura conditionis*" (Ibid., cap. 11), es decir, la fe y la religión no anulan los derechos naturales y humanos.

Dejando aparte al Paludano y Herveo, por seguir reservándonos nuestro juicio último, al no encontrar en España sus obras principales en esta materia, diremos luego que la tendencia jurídica de Sto. Tomás se salva en el dominico Durando, disidente en otras cuestiones, y en el agustino Tomás de Strasburgo o de la Argentina. El primero, después de reconocer el origen natural de la potestad civil, y su legitimidad, ya encarne en un infiel, repite el principio del Dr. Angélico: "*Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturali ratione*"... "*Illud quod est secundum dictamen rectae rationis non tollitur per fidem et gratiam, fides enim et gratia non tollunt naturam seu rationem naturalem, sed perficiunt*" (II. Sent., dist. 44, q. 1). No es necesario advertir que aplica estos principios a otras cuestiones de orden jurídico natural. Solo cede, en parte, al tratar del bautismo de los niños, hijos de infieles, sin llegar a donde Scoto.

En Tomás de la Argentina, a pesar de ser contemporáneo del Arimense, y General, como él, de la orden agustiniana, brillan los principios de Sto. Tomás. Con éste repite: "*ius divinum... non tollit*", etc., y por tanto el Papa no puede privar a los príncipes infieles de su autoridad legítima, por el sólo hecho de ser infieles (II. Sent. dist. 44, art. 4). Las consecuencias riman con esta doctrina. No puedo detenerme, pero lo haré en su día...

Un paso más, y tenemos en el siglo xv el más autorizado

representante de la verdadera doctrina. La distinción entre los dos órdenes jurídicos, natural y sobrenatural, y el principio de Sto. Tomás "*Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*" (2, 2, q. 10, art. 10) dará su fruto sazonado. El gran cardenal español Juan de Torquemada, el "DEFENSOR FIDEI" en frase de Eugenio IV, "el más sabio de los miembros del Sacro Colegio" y "*el mejor teólogo de su época*", por confesión de Pastor (7), crea el tratado de "Ecclesia" que sale perfecto de sus manos con la "*Summa de Ecclesia*", terminada hacia 1448-1450. Su influjo, bajo este aspecto, es notorio en los teólogos del XVI, como lo fué en Trento. Si un Juan de París parece un desconocido para Vitoria y Domingo de Soto, el cardenal Torquemada es citado con frecuencia.

Para nuestro objeto baste recordar que Torquemada concibe la Iglesia como una *República espiritual perfecta*, como lo harán Vitoria y Domingo de Soto, desarrollando y perfilando la idea. Por eso el Papa, Vicario de Cristo y Jefe de la Iglesia, tiene la potestad espiritual y sobrenatural necesarias a la "*saluti Reipublicae christianae*". El laicismo de Marsilio de Padua y el conciliarismo quedan destruidos por su base. Torquemada es la gran figura de Basilea y de Florencia. A pesar de esto, el Papa no tiene "*directe et regulariter*" poder temporal, en cuanto Papa. En cambio, *en virtud* de su poder espiritual, "*ex consequenti*", como dice él, que es más exacto que el "*indirecte*", puede intervenir en lo temporal, pero sólo en la medida que sea necesario para lo espiritual, que es su campo propio (8). En estas ideas se apoyarán Vitoria y Domingo de Soto para negar el valor concedido a las bulas de Alejandro VI.

Dejando a un lado a San Antonino de Florencia, que suele copiar a Santo Tomás, pero que en esta cuestión sigue a Agustín de Ancona, nos encontramos al finalizar el siglo XV y a principios del XVI con otra figura gigante del tomismo: el cardenal Cayetano, el primer comentador de la *Summa* en letras de imprenta. Cayetano fué un defensor del Papa, como Torquemada, en sus derechos legítimos, se enfrenta con

(7) PASTOR, "*Histor. de los Papeas*", t. 2, p. 7-8.

(8) TORQUEMADA, "*Summa de Ecclesia*", Lib. II, Cap. 113 y 114.

un conciliábulo de Pisa y con la Universidad de París; pero no se le ocurre patrocinar los desvaríos de los defensores a ultranza del poder temporal, ni otras teorías afines. No es un jurista, pero aquí y allá glosa algunos principios de Santo Tomás, que los teólogos españoles aprovechan. En ninguna parte he visto la menor alusión al problema de Indias, aunque era ya un hecho notorio cuando redacta sus comentarios a la Moral de Sto. Tomás. Las Casas, sin embargo, nos dice que redacta sus comentarios a la 2, 2, q. 66, art. 8, teniendo en cuenta las referencias del P. Jerónimo de Peñafiel, O. P., trasladándole el informe del P. Pedro de Córdoba, O. P. Era Cayetano General de la Orden Dominicana.

El hecho es que Cayetano cierra el paso a las falsas doctrinas. En la 2, 2, q. 10, art. 4 sostiene, contra el Ariminense, que no todos los actos de los infieles son pecado. Cabe una bondad *natural*. En el artículo 8 impugna a Scoto por admitir que los infieles pueden ser forzados a recibir nuestra fe. La coacción, según Cayetano, está reñida con la fe cristiana, acto libre y voluntario. Los frutos hipotéticos no pueden justificar nunca lo ilícito. "*Non sunt facienda mala ut veniant bona*", dice Cayetano, y no lo olvidarán los defensores de la evangelización pacífica en las Indias o América.

Con la misma decisión combate a Scoto por su teoría sobre la licitud del bautismo de los niños, hijos de infieles, *in vitis parentibus*, y la más mitigada de Durando (Ibd., art. 12). Queda violado el derecho *natural*. Cayetano repite los principios del tomismo: "*gratia perficit, non destruit naturam*" y "*ordo gratiae perficit, non dissolvit ordinem naturae*".

Ahora bien, ¿qué derechos tienen la Iglesia y los príncipes cristianos respecto de los pueblos infieles? Con brevedad expone Cayetano algunas verdades que tenían completa aplicación al caso del Nuevo Mundo, aunque él hable en tesis general. Para comprender su doctrina es necesario no olvidar que si la infidelidad no priva de los derechos naturales, tampoco confiere privilegios. La Iglesia y los príncipes cristianos tienen sus derechos. Por eso Cayetano, a la vera de Santo Tomás, en el mismo art. 8 (2, 2. q. 10), donde dijo que no podría forzarse a los infieles a creer, concluye señalando con

el Maestro las causas de la *guerra justa* contra los infieles. Si éstos impiden la predicación, matan a los predicadores y persiguen la fe, entonces pueden la Iglesia y los Príncipes cristianos hacer valer sus derechos, incluso con las armas.

Esta doctrina recibe nueva luz con su comentario a la 2. 2., q. 66, art. 8. Aquí es donde distingue *tres clases de infieles*, como harán otros teólogos, quedando los indios en la tercera categoría, es decir, entre los infieles que ni antes, ni nunca tuvieron relación con los cristianos. Cayetano empieza por afirmar que los Príncipes de esta clase de infieles son legítimos, como son todos los infieles legítimos dueños de sus tierras y haciendas. De esto se infiere que ni el Emperador, ni el Papa pueden hacerles la guerra y sujetarlos a su dominio temporal, *si no hay más motivo que ser infieles*. A estos se les deben enviar predicadores, que los conviertan. Este fué el ejemplo dado por Cristo. No debe sorprendernos que agradase esta doctrina a Las Casas.

4. De todo lo dicho se infiere que si la confusión reinaba en muchas inteligencias, también la verdadera doctrina contaba con figuras de primera magnitud. Al venir el descubrimiento del Nuevo Mundo no sabemos que hubiese en España laicistas y regalistas. Hay, en cambio, algunos representantes de la teoría teocrática, que podemos calificar de inteligencias en retraso, bajo este aspecto. Al llegar las noticias deformadas del sermón del P. Montesinos, origen de la polémica, aparecen luego viejas teorías, y se dibujan ya los *dos bandos*. Por un lado tendremos, aunque con diferencias de matiz, teóricas y prácticas, a Palacios Rubios, Lic. Gregorio, Sepúlveda, el Dr. Gregorio López, y en parte, Matías de Paz y Alfonso de Castro. Por otra, los Montesinos, Córdobas, algunos teólogos dominicos de Salamanca y el mismo Matías de Paz, Las Casas, Vitoria, Domingo de Soto, Peña, Cano, Pedro de Soto, Báñez, entre los dominicos; y entre los extraños, Juan de Medina, Navarro Azpilcueta, Covarrubias, Vázquez de Menchaca; Antonio de Córdoba, O. F. M.; Molina, S. I.; Pedro de Aragón, O. S. A. Todos en el siglo xvi, sin ser los únicos. Una nueva época comienza. El Nuevo Mundo era nuevo en la geografía de los pueblos, y servirá de ocasión

para el completo desarrollo de ideas y principios viejos, que esperaban el momento propicio para que la palabra mágica de un gran teólogo les dijese: levántate y anda.

Analizando las cartas del Rey Católico y la del P. Loaisa, Provincial de los Dominicos, se adivinan luego la clase de informes llegados a la Corte respecto del sermón del P. Montesinos. Ante el Rey D. Fernando aparecen los Dominicos de la Española como censores que ponen en duda hasta los títulos de España sobre el Nuevo Mundo. Los religiosos se limitaron a censurar los abusos con santa libertad evangélica; pero a los encomenderos les interesaba presentar las cosas de otro modo. Querían ligar su causa con la del Rey y la de España. Por eso el Rey habla de sus derechos, de la consulta antigua a los teólogos y juristas, y acude a las bulas de Alejandro VI para justificarlos. La Corte daba valor jurídico a las bulas. El Papa podía conferir la Soberanía del Nuevo Mundo a los Reyes de Castilla y de León. *¿En qué sentido?* El Rey no lo dice; pero la carta del P. Loaisa, a quien acudió en Burgos en plan de queja, revela las mismas ideas en el Rey y en la Corte. En ésta encontramos al célebre Palacios Rubios, heredero de las teorías del Hostiense. Para él el Papa gozaba de la soberanía temporal y universal sobre todos los pueblos. Palacios Rubios aplicó esta doctrina al caso de Navarra y de las Indias.

A pesar de esto la controversia se encauzará pronto por la senda de la verdad. Los dominicos de la Española envían al mismo P. Montesinos para defenderse, para informar al Rey y a su Provincial. Los contrarios envían, además de numerosas cartas a la Corte y a sus amigos, al P. Alonso de Espinel o Espinar, Franciscano, acompañado de elementos seglares. Quieren poner frente a frente a Dominicos y Franciscanos. Su estratagema no les resultó. El Franciscano acabó por ser el confidente de Montesinos, según refiere Las Casas. Venciendo mil dificultades, el P. Montesinos logró, casi a la fuerza, plantarse ante el Rey. Este le escucha benévolo, y después de leer su informe el P. Montesinos, el Rey exclama: *“¿Eso es posible?”* Ignoraba los atropellos cometidos. El resultado fué la Junta de Burgos de 1512 y las Leyes de este año y las complementarias de 1513. En ellas se declara *libres*

a los Indios, se dictan normas para su buen trato, para adoctrinarlos en la fe, pero no desaparecen las encomiendas. Son las *primeras Leyes de Indias* en las que se refleja el espíritu cristiano de Isabel la Católica en las Reales Cédulas de años atrás. En la Junta intervienen Palacios Rubios, equivocado teóricamente pero de buen sentido cristiano, el Obispo de Palencia, D. Juan Rodríguez de Fonseca, el Lic. Luis Zapata, Hernando de Vega, el Lic. Santiago y tres Dominicos, Tomás Durán, Pedro de Covarrubias, y Matías de Paz, profesor en Salamanca. Más tarde intervienen el P. Bernardo de Mesa, O. P.; el P. Tomás Matienzo, O. P., y el P. Alonso Bustillo, O. P., profesor en la Universidad de Valladolid. El señor Altamira ha podido escribir: “La necesidad de una ley era sentida desde tiempo atrás. *Así y todo esa necesidad tal vez hubiera tardado mucho en satisfacerse, a no ser por el casi revolucionario empuje de los Dominicos de la Española*” (9). La lucha durará muchos años y no se extingue ni con las leyes de 1542 y 1543, que son hoy el orgullo de España.

A nosotros nos interesan las ideas. Con Palacios Rubios estaba el Lic. Gregorio que amenazó confundir a Montesinos y probarle con textos de Santo Tomás que los Indios debían ser regidos *in virga ferrea*. Más tarde, después de las Leyes de 1542, surgirá la polémica entre Las Casas y Sepúlveda.

¿*Qué hacen los teólogos?* Dejando a un lado otras incidencias, como la de 1517, cuando trece maestros teólogos dominicos proclaman aquí en Salamanca la condición libre de los Indios, y su capacidad para ser cristianos, diremos que Matías de Paz acierta en los comienzos de su alegato, pero se desvía al fin, acaso para no romper con la realidad. Las Casas, que le alaba y que censura a los del Consejo Real por estar afeerrados a la teoría del Hostiense, no es siempre lógico en su pensamiento, aunque sus escritos datan no de 1512 sino del final de su vida, cuando ya llevaba muchos años de dominico (entró en 1523), y había estado en contacto con los grandes teólogos de Valladolid y Salamanca. Pero la ciencia no se

(9) ALTAMIRA, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en la *Revista de Hist. de América*, n. 4 (1938), p. 67-8.

presta tan fácilmente, aunque le sobraba para enfrentarse con Sepúlveda, excelente humanista y elegante escritor, pero desmedrado teólogo y jurista.

Los que centran la controversia son dos grandes teólogos contemporáneos: Vitoria y Domingo de Soto. Desde 1526 viven los dos en el Convento Dominicano de Salamanca. Con ellos nace el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional. Aunque Vitoria va al frente, no podemos separarlos. Leyéndolos vemos cómo se esfuman los títulos falsos y surgen los verdaderos. Los dos no hacen más que desenvolver, ante nuevos problemas, los principios de Santo Tomás que nos son conocidos, ya aprovechados por Juan de París, Torquemada y Cayetano, por no citar a otros de menos relieve. Ellos los completan con nuevas aportaciones y tienen el mérito indiscutible de presentar las soluciones y principios formando un todo sistemático, lógico, creando esa nueva rama del Derecho a que aludíamos antes.

Por falta de tiempo sólo señalaremos la ruta, dejando para nuestra obra el detalle de las citas. Si abrimos las *Relecciones de Indis* de Vitoria, luego se advierte que el Sócrates español vió la raíz del problema. Explícita e implícitamente se barajaban varios títulos: el de invención o descubrimiento, la donación y delegación del Papa, los derechos de la fe y de la Religión católica, que parecía colocar en situación de privilegio a los cristianos, y la infidelidad con la idolatría y demás pecados de los Indios, que, con su estado salvaje, parecían colocar a los Indios en un plan inferior, sin derecho a nada o a muy poco.

Vitoria en la *Relección primera de Indis* empieza preguntándose: *¿Eran los Indios legítimos dueños, en particular y en común, de sus tierras y de su país, antes de la venida de los españoles?* (Ed. P. Getino, t. II, p. 292). De la respuesta dependen muchas cuestiones y entre ellas el valor posible del título de invención o descubrimiento. La respuesta de Vitoria es afirmativa. No puede negárseles el título de legítimos dueños—escribe—a no ser por su condición de infieles, de pecadores y de faltos de razón. ¿Basta esto? No, contesta Vitoria. Para fundar su negativa le basta repetir, haciendo honor a los principios tomistas: "*Peccatum mortale non impedit do-*

minium civile et verum dominium"; "*infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus*"; "*infidelitas non tollit* (cita a Santo Tomás, II-II, q. X, a. 10 y 12), *nec jus naturale nec humanum*"; "*pueri, ante usum rationis, possunt esse domini*", los dementes pueden "*esse domini*", aunque no tengan el dominio civil efectivo. "*Nec ex hac parte* (por ser indios), *impediuntur barbari, esse veri domini*". Ergo... los indios eran legítimos dueños... como eran legítimos sus Príncipes o caciques (Ibid. p. 294-311). El título de invención... y otros más *quedan descartados, tal como se presentaban*.

Para completar el pensamiento no olvida el error de Wicleff y del Armacano, que fundaba el dominio, sobre todo el político, en la gracia. Para Vitoria todo esto es del derecho *natural*, que se salva *donde se salve la naturaleza racional*. Ni la gracia lo aumenta, ni lo disminuye el pecado. Es lo que dijo Domingo de Soto: "*Qui est in gratia Dei nihilo plus habet aut domini aut juris, utendi re aliena, quam qui est in peccato*". (De just. et jure, IV, a. 2, a. 1).

Con la misma decisión rechazan el título falso fundado en el señorío universal del Emperador y el Papa. Ni por derecho natural, ni por derecho de Gentes, ni por derecho humano político son dueños universales el Emperador o el Papa. De esto se infiere que las bulas de Alejandro VI *no tienen algún valor jurídico bajo este aspecto*. El Papa no podía dar lo que no era suyo. Es la conclusión de Vitoria y Domingo de Soto, y, tras de ellos, de todos los teólogos españoles de renombre (10).

¿No habrá, sin embargo, algún título posible. Sí los había. Este es otro de los méritos de los grandes teólogos. Hemos dicho que: con la doctrina de Vitoria y Domingo de Soto los títulos alegados, *en la forma que los presentaban*, quedan destruídos. Pero ellos hacen labor positiva, y, guiados por los principios de Santo Tomás, dan vida a *títulos nuevos*, que ni los Reyes, ni sus cortesanos supieron sospechar. Por eso, quien analice las Relecciones de Vitoria, sin reparar en los princi-

(10) VITORIA, *Relect. De Potestate Ecclesiae*, q. 2, n. 2 y sigts. (Véase nuestra obra sobre Domingo de Soto, capit. 8, n. 3).

píos, podría sospechar que se contradice. Por una parte niega al Papa el poder temporal, como lo niegan Domingo de Soto, Peña, Báñez, Navarro Alpizcueta, etc., y por otra le concede cierto poder temporal sobre todo el Universo.

La explicación es sencillísima. Por la *vía natural*, como he querido calificarla en mis escritos, *nada* puede el Papa en lo temporal o civil. Para ser exactos, bien puede decirse que el Papa, *ut talis*, no tiene poder temporal alguno, *ni directe*, *ni indirecte*. Por la *vía espiritual* lo puede todo, lo espiritual en cuanto Papa, y lo temporal *ex consequenti*, en virtud de su poder espiritual. Recordarán que alabé a Torquemada por esta expresión, mucho más exacta que el *indirecte*. La fuerza de esta argumentación depende del concepto de la Iglesia, como *República perfecta y espiritual, sobrenatural, per se sufficiens*. El Papa, como Jefe soberano de la Iglesia, puede usar *toda clase de medios* en defensa de ella, en defensa de la fe y de sus derechos. Vitoria trae un ejemplo gráfico. Si el Rey de España, para defender su Patria, necesita invadir a Francia, nación agresora injustamente, lo puede hacer, aunque no tenga dominio alguno sobre Francia, como podría deponer a su Rey, si fuere necesario. Así el Papa, sin ser más que Papa, y sin tener más poder que el espiritual, puede usar de las armas espirituales y materiales en defensa de la fe y de la Iglesia. Podría, pues, predicar la fe, enviar predicadores, comisionar a una nación para divulgar la fe en ciertos países. *En este sentido*, dirán Vitoria y Domingo de Soto, las bulas de Alejandro VI tienen valor jurídico (11).

¿Tenemos ya el derecho de conquista? Todavía no. Los no teólogos de profesión, como Las Casas, saltan fácilmente los trámites que exige la verdadera ciencia teológico-jurídica. Por no reparar en los principios teológico-jurídicos, comprometen la causa que intentan defender. Es lo que puede observarse en la actitud de Palacios Rubios, de Sepúlveda y afines. Vitoria y Soto, con lógica impecable, hacen surgir los títulos legítimos *por la vía espiritual*, en unos casos, y tratándose

(11) BROWN-SCOTT, *El Origen español del Derecho Internacional moderno*, p. 180.

del Papa principalmente, o *por la vía natural* de la sociabilidad en otras ocasiones; pero siempre sin fallos, sin saltos antijurídicos.

Si el Papa, como Vicario de Cristo y Jefe de la Iglesia, tiene el derecho y el deber de propagar la fe, conforme al mandato divino, puede enviar predicadores a todo el mundo, ya sean países infieles. Si los Indios, en nuestro caso, reciben bien a los predicadores de la fe, y les permiten cumplir su misión con entera libertad, los derechos del Papa *están respetados* y el Papa no podría querellarse, ni hacerles la guerra por sí, ni por los Príncipes cristianos. Menos podría destituir a sus Príncipes y sujetarlos a un poder extraño. *mientras no haya otra causa*. Aparte de esto, la predicación, dicen los teólogos, debe hacerse "more Apostolorum". La fe se debe divulgar por los medios adecuados. La fe no se impone por las armas. "*Credere voluntatis est*", repiten tras S. Agustín y Santo Tomás: "*Nullus potest neque a tota republica cogi*", escribió Domingo de Soto (in IV Sent, dist, V, p. única a. 10). Es más, *no se les puede obligar a oír a los predicadores*. El usar las armas, como medio, para difundir la fe, es "*mahometica praedicatio*", dirá Peña. Ahora se comprenderá la razón teológico-jurídica de los misioneros cuando rechazaban la colaboración de las armas como medida *previa*, defendida sin distinguos por los encomenderos y los afines a Sepúlveda. Es posible que en la práctica fuese en muchos casos necesario el auxilio de las armas; *pero antes de llegar a esto, era necesario esperar a que surgieran otras causas, si España quería proceder en todo por los cauces del derecho*.

¿Cuándo surge el derecho a la guerra y a la conquista? Tan pronto como quedaron violados los derechos de la fe, de la Iglesia y de España. El *Ius belli*, es el último recurso, cuando fallan los medios pacíficos, para rechazar una injuria, para hacer valer un derecho. Si los Indios no reciben a los predicadores, los persiguen, etc., el Papa, y España en su nombre, podría usar de las armas. Los Indios habrían violado un *derecho natural y divino*. Declarada la guerra *justa*, era ya lícito aplicar el *Ius belli* que el derecho de Gentes había sancionado entre los pueblos. Los teólogos no rehusan admitir

las consecuencias, pero las dulcifican, guiados por el espíritu cristiano, y teniendo en cuenta la ignorancia de los Indios. El castigo y las penas deben guardar proporción con la culpa.

Con el mismo acierto centran otras controversias donde se enredaban los *no teólogos*. El Lic. Gregorio, Sepúlveda y el Doctor Gregorio López, tras Aristóteles, Juan Maior, escocés y profesor en París, proclamaban la servidumbre *natural* de los Indios. Esta condición servil se agrava *con los pecados contra la naturaleza*. En todo esto veían títulos legítimos de intervención y de conquista. ¿Qué hacen los teólogos? Señalar el verdadero camino. La libertad es algo inherente al hombre. Los Indios son libres. Los misioneros tienen razón. En lo que se refiere a los *pecados*, responden con acierto los teólogos: para castigar un delito es necesario tener autoridad sobre el reo. El Papa no la tiene sobre los Indios, son infieles; tiene potestad de jurisdicción sobre los fieles cristianos. Tampoco la tienen los Reyes de España.

¿No podrá haber aquí una base para un título legítimo? Es lo que vieron los teólogos. Por la *vía del pecado* no hay título posible. A esa cuenta podrá declararse la guerra a todos los pueblos, pues en todos, incluso entre cristianos, se dan esos pecados contra naturaleza. Pero *por la vía de la sociabilidad* universal puede surgir un título. Cuando esos pecados son de *tal naturaleza* que constituyen *una ofensa* a la Humanidad entera, y a los otros pueblos, entonces pueden los Príncipes cristianos intervenir en defensa de los inocentes, en defensa propia, sin necesidad de acudir al Papa. Ante los hombres fieras es lícita la guerra. Así piensan Vitoria, Domingo de Soto, Peña, Báñez, etc. Estos dos impugnan a Maior y a Sepúlveda. Báñez termina con unas *frases lapidarias* que valen por un tratado: "*Ratio belli contra blasphemantes fidei Christi non est gravitas peccati, sed injuria facta Reipublicae christianae et nostrae Religioni. At in idololatria non fit injuria nostrae religioni, sed soli Deo. Vult autem Dominus ut simus vindices suarum injuriarum, quod sunt simul contra Rempublicam christianam; injurias autem factas soli Deo, ipse vindicat*" (Báñez, *De Fide*, etc., q. X, a. 10).

Trazado ya el camino real de la verdadera ciencia jurí-

dica, siguen los teólogos deduciendo títulos y derechos de España. *La vía de la sociabilidad natural y universal* del hombre les servirá para dar contenido al Derecho de Gentes e Internacional. El proceso de su argumentación es harto sencillo, aunque nuevo en la controversia. Como teólogos parten del hecho, harto notorio: Dios creó todas las cosas de la tierra para el servicio del hombre. Sólo el hombre, *todo el hombre*, sin distinción de razas y culturas, es capaz de dominio. El derecho a usar de las cosas inferiores es *natural*, como es natural su derecho a la vida. A pesar de esto el mundo está dividido entre pueblos y naciones y entre particulares. Esta división es de Derecho de Gentes o de Derecho Civil que se impuso *pro bono pacis*, etc.; pero sin anular el derecho natural. Lo que no es necesario a estos fines de la división, ha quedado en común, es de la Humanidad entera, de todos los hombres. Así los mares, ríos, puertos, pesca, caza, aire, etc. De aquí infiere Vitoria sus conclusiones y *títulos*: *Los españoles tenían derecho a recorrer el Nuevo Mundo, explorarlo, comerciar, navegar, explotar lo que no fuese propio y sin daño de los naturales, etc.* Si los Indios respetan estos derechos, España no podía hacerles la guerra y conquistarlos; pero si no los respetan, España puede hacer valer sus derechos.

Al llegar aquí no podemos menos de admirar la fecundidad de aquellos principios tomistas que se nos presentaban como intranscendentes. Loor a los teólogos que supieron serlo, escribiendo una de las páginas más gloriosas de nuestra historia, yendo del brazo de los misioneros. Un extranjero escribe: "Es nuestro deber recalcar el hecho de que los capítulos de Grocio (sobre las causas de la guerra justa y prácticas de la guerra), *en realidad no son sino una reiteración de los principios que habían sido ya durante generaciones, lugares comunes de las Escuelas y particularmente de los neoescolásticos de España*".

España, no solo forjó la teoría, llevó sus doctrinas a la práctica en su extenso imperio (12). Nada más exacto. Para

(12) Ibid., p. 76.

probarlo ahí están las caras de los hispano-americanos, documento viviente del respeto de España a los Indios, a pesar de los abusos inherentes a todas las guerras y conquistas, que otros españoles fueron los primeros en denunciar y corregir. En cambio los ingleses y franceses no tuvieron ningún Las Casas, como dice Hanke (*Las teorías políticas de Bart. de Las Casas*, p. 15), aunque fueron naciones exterminadoras, como dice un anglosajón de la raza anglosajona. Para probar el espíritu de la conquista española, ahí están nuestras *Leyes de Indias*, que en avance casi constante van reflejando la doctrina teológico-jurídica de los Montesinos, Córdoba, Matías de Paz, Las Casas, Vitoria, Domingo de Soto, Peña, etc. Por eso es necesario repetir que las *Leyes de Indias* se deben a la lucha continuada que estos misioneros y teólogos sostuvieron sin descanso. De triunfar los adversarios y los Sepúlvedas, España no podría gloriarse de sus celebradas *Leyes*, como parecen olvidar algunos. Se las quiso humanizar, cristianizar tanto, que en las Ordenanzas de Felipe II de 1573 se destierra la palabra *conquista*. El hecho, para mí, es natural y creo que todos estaréis convencidos de ello. Estos misioneros y teólogos son depositarios de una tradición teológica fecunda y están animados del verdadero espíritu cristiano. Sólo el cristiano sabe apreciar el valor hombre, blanco o negro, europeo o indio, pues en todo hombre ve una imagen de Dios, un alma inmortal, portadora de valores eternos, como dijo con frase exacta y bella, amén de muy teológica, José Antonio Primo de Rivera. Toda la Teología Moral de Santo Tomás está elaborada sobre esta idea que estampa en el prólogo de la I-II. Por eso el P. Montesinos, discípulo de Santo Tomás, lanzó el grito de protesta con aquellas palabras: "¿Estos no son hombres?" España, sus Reyes, sus gobernantes, sus misioneros, sus teólogos..., como católicos sinceros, comprenden todo el contenido de la expresión del misionero dominico y a pesar de los intereses encontrados, saben hacer del Indio un creyente, un hermano..., saben crear veinte naciones que proclaman a España como madre.

P. VENANCIO D. CARRO, O. P.

El concepto de vida eterna

en los escritos de San Juan

Introducción

1. No en vano muchos antiguos Padres y escritores eclesiásticos, a partir del siglo IV, han distinguido al evangelista San Juan con el nombre de “teólogo”: Ὁ Θεολόγος, ni carece de profundo sentido su conocida representación artística bajo el símbolo del águila. Es la misma idea que los escriturarios nos inculcan, después de un detenido estudio comparativo del cuarto Evangelio y los sinópticos: el evangelio de San Juan es un evangelio espiritual: πνευματικὸν εὐαγγέλιον.

Clemente Alejandrino, según Eusebio (1), refiriéndose a una tradición primitiva, dice: “Que Juan, el último de todos, viendo que estaban ya escritas en los otros evangelios las cosas que pertenecen al cuerpo de Cristo, a ruego de sus familiares, compuso, inspirado por el Espíritu Santo, un evangelio espiritual”.

San Jerónimo (2) escribe: “Juan, escribiendo de la divinidad del Salvador, vuela más alto, y, con temeridad, que bien podemos llamar feliz, se atreve a remontarse hasta el mismo Verbo de Dios”.

San Agustín (3): “En los cuatro evangelios, o mejor, en

(1) EUSEBIO: H. E., 6-14: “At Joanes, omnium postremus, cum videret in aliorum evangeliiis ea quae ad corpus Christi pertinent tradita esse, ipse divino Spiritu afflatus spiritale evangelium familiarum suorum rogatu conscripsit”.

(2) S. JERÓNIMO: *Comm. in Math.*, prólogo: Ioannes de divinitate Salvatoris altius scribit et ad ipsum Verbum non tam audaci quam felici temeritate prorumpit”.

(3) S. AGUSTÍN, *In Jo., tract. 36*: “In quatuor evangeliiis, vel potius, in quatuor libris unius evangelii, S. Joannes Apostolus, non immerito secundum intelligentiam spiritalem aquilae comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus erexit predicationem suam; et in ejus erectione etiam corda nostra erigi voluit. Nam coeteri tres evangelistae tamquam cum homine Domino in

los cuatro libros de un solo Evangelio, el apóstol San Juan, con razón comparado al águila por las alturas espirituales en que se cierne su inteligencia, levanta su voz mucho más alta y sublime que los otros tres evangelistas, y con ella quiso levantar también nuestros corazones. Porque los otros, como quien solo pretende hablar de Dios hombre en la tierra, nos dijeron pocas cosas de su divinidad; mas éste, como quien rehusa andar por caminos de tierra, se eleva ya desde el principio de su evangelio, y haciendo resonar su gran voz en lo más alto del cielo, llega hasta Aquel por quien fueron hechas todas las cosas, y dice: "En el principio era el Verbo".

"San Juan—ya lo hizo notar Vigouroux (4)—empieza con Moisés: *In principio*. Ambos se remontan al origen de las cosas; pero mientras Moisés se detiene en describir la obra de la Creación, el evangelista se eleva, y nos habla de lo que estaba en Dios antes de toda creatura, de lo que ha sido siempre".

"Contempla Juan el cielo y la tierra—dice San Agustín (5)—. Queriendo hablarnos del Hijo de Dios, contempla y extiende la mirada. Como el águila traspasa las nubes, así su vista sobrepasa todas las creaturas del universo, y, penetrando el origen y causa de todas ellas, exclama: "En el principio era el Verbo".

¿Podríamos afirmar que San Juan es el gran teólogo, el supremo teólogo del Cristianismo...?

Al leer en el prólogo de su evangelio, descrito en magníficas pinceladas, el maravilloso proceso de la Vida Divina en la generación del Verbo, encontramos allí el punto central a donde las grandes inteligencias convergen para establecer sobre base segura todo el sistema de los dogmas y de las ideas religiosas. Arrio, Cerinto, Ebión, Nestorio, Sabelio, Eutiques, origen y compendio de todos los errores teológicos, están he-

terra ambulabant, de divinitate eius pauca dixerunt; istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se... et pervenit ad eum per quem facta sunt omnia, dicendo: *In principio erat Verbum*".

(4) VIGOUROUX: *Man. Bibl.*, t. 3.^o, parte 1.^a, cap. 1.^o, art. 2.^o

(5) S. AGUSTIN, *In Jo. Ev.* XVIII, 6: Attendit Joannes coelum et terram. Volens dicere de Filio Dei, attendit et transcendit. Transcendit universam, sicut aquila nubes, sic sua mente creaturam; pervenit ad illud quod majus est omnibus et dicit: *In principio erat Verbum*".

ridos de muerte en este capítulo por un rayo de luz celeste, que ilumina con divinos y eternos resplandores la historia del entendimiento humano.

De la negación de Cristo, se va a la negación de Dios, y del orden sobrenatural, y a la negación del alma, y de la libertad, y del bien, y del orden moral, y se cae en el materialismo más espantoso. "O Teología o Zoología", concluía en un célebre discurso, con aquel brío y con aquella fuerza dialéctica tan de él, el insigne Vázquez de Mella. "No hay término medio. Hacia Dios o hacia el polvo. Volar o arrastrarse".

Este principio de unidad tan profundamente arraigado en el primer capítulo del 4.º evangelio informa asimismo las demás páginas de S. Juan. En todas, el Verbo es la única luz, el único camino, la única verdad, el único amor, la única vida que salvará al mundo. Sobre esos cuatro o cinco conceptos, tan mal aprovechados por la antigua filosofía, va tejiendo el hagiógrafo el hilo de oro de sus enseñanzas, aprendidas de los labios mismos del Redentor. Profeta de la Gloria, testigo de la Vida, Apóstol de las grandes revelaciones. He ahí indicado el tema general de todos sus libros: Jesús Glorioso en su palabra, Jesús Glorioso en su caridad, Jesús Glorioso en su triunfo. Vida Eterna antes del tiempo, Vida Eterna en el tiempo, Vida Eterna más allá del tiempo. Revelación de la divinidad de Jesucristo, Revelación de su amor, Revelación final.

Así une y espiritualiza S. Juan. Es Cristo vivo el que El nos propone. Oriente y Propulsor único. Sin ese Oriente, el entendimiento se ciega. Sin ese Propulsor, desfallece y cae la voluntad. Hoy, como ayer, la sociedad desquiciada necesita subir a esas cumbres espirituales y remozar su anémica existencia con aires de vida divina. "Las ciencias, a fuerza de especializarse, han perdido el rumbo, y lo han hecho perder a la humanidad". Creemos exactísima esta reciente afirmación de un alto político europeo, canciller, por más señas, de la Universidad de Oxford.

Es un hecho que merece la atención de todos, esa especie de tendencia a la disgregación que fué invadiendo el campo de las ciencias experimentales y el de las mismas ciencias

superiores, a medida que fué desapareciendo o aminorándose en ellos el sentido teológico. Hasta en nuestro propio terreno escriturario tenemos ejemplos. ¿No hemos visto muchas veces cómo también aquí la especialización, la sistematización, la erudición, la adhesión excesiva y fácil al dato científico hace que nos perdamos en detalles, debilitando el nervio del discurso y quebrantando la unidad del pensamiento?

Pues si ahí está el mal, allí está el remedio. Si ni la ciencia, ni la moral, ni la filosofía son capaces de mantener en el mundo la jerarquía de sus propios valores sin una Ciencia más alta que interprete, fije y abarque esos valores, que los subordine y dirija a un fin trascendente; si, arrojada de su trono la Teología, se fué con ella la unión de las inteligencias y la hermandad de los individuos y de los pueblos, que tenía en Dios, y sólo en Dios, su norma suprema; y si rodando por la pendiente del laicismo, después de dos siglos, llegamos a un estado intelectual, que se acerca al caos, porque ni los discípulos ni los maestros logran interpretar su destino ni la propia vida que viven con algo que satisfaga siquiera en parte las exigencias de la razón, es evidente que la historia se repite, y que nuestra posición frente a los modernos incrédulos y laicizantes es semejante a la del último evangelista frente a los antiguos agitadores de las comunidades cristianas. Antes y ahora, los mismos términos. Por un lado paganismo, escepticismo, materialismo. Por otro, cristianismo, dogmatismo, espiritualismo. Es decir, de una parte una vida que no es vida y de otra, la Vida Eterna.

Esa es la gran tesis de S. Juan: la que devuelve a la humanidad el rumbo perdido, la que nos da visión serena del mundo y de nosotros mismos, la que llena el vacío inmenso que en nuestra alma dejan las cosas, y la que nos inunda de aquel consuelo inefable, "gaudium de veritate", que los teólogos clásicos llaman vida. Por eso el concepto de Vida Eterna en los escritos de San Juan tiene siempre, y de un modo especial en los tiempos actuales, una importancia verdaderamente extraordinaria.

Insistiendo, pues, en el principio de unidad que acabamos de exponer, parece que desde el punto de vista desde el cual se ha de estudiar este concepto es el siguiente: *La Vida del*

Verbo influyendo en todas las manifestaciones de la vida, y sobre todo de la vida sobrenatural: “In ipso vita erat” (Jo. I, 1) “Ego sum... vita” (Jo. XIV, 6). “Et vita erat lux hominum” (Jo. I, 4b). “Nemo venit ad Patrem nisi per me” (Jo. XIV, 6b). “Et vita manifestata est, et vidimus, et testamur, et annunciamus vobis vitam aeternam... ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre, et cum Filio eius Iesu Christo” (I Jo. I, 2-3). “En El estaba la Vida”;—“Yo soy la Vida”;—“Y la Vida era la luz de los hombres”;—“Nadie va al Padre, sino por mí”;—“Y la Vida fué manifestada, y vimos, y testificamos, y os anunciamos la Vida Eterna... para que vosotros tengais sociedad con nosotros, y para que esta sociedad nuestra lo sea también con el Padre y con su Hijo Jesucristo”; etc.

Hemos acotado para nuestro estudio *treinta y siete* pasajes en el Evangelio y *veinticinco* en las Epístolas y Apocalipsis que se refieren a la Vida Eterna: unos a la Vida misma del Verbo, otros a la vida que el justo vive en la tierra por la gracia, y otros a la vida que el justo vive en el cielo por la gloria: como si dijéramos toda la noemática sobre la Vida y toda la teología de San Juan.

Aquella triple fase del Absoluto de Hegel, idea en sí, idea fuera de sí, idea vuelta a sí, si no estuviera radicalmente viciada por el virus panteísta, tendría aquí realidad sublime: Vida en sí, o sea, la Vida Eterna en el Verbo. Vida fuera de sí, es decir, la Vida Eterna del Verbo proyectada en su creatura racional o participada en el hombre justo. Vida vuelta a sí, o la Vida Eterna del Verbo, participada en el hombre “comprehensor” que es el justo en su estado de término viendo, amando y gozando al Verbo.

Son los tres aspectos que presenta la doctrina de San Juan acerca de la Vida Eterna. Al primero le llamaremos teológico; al segundo, soteriológico, y al tercero, escatológico, sin hacer gran hincapié en la adopción de estos nombres.

Aspecto teológico

2. Llamamos teológico al primer aspecto, porque nos ofrece la Vida Eterna en el Verbo, es decir, en Dios,

que es el objeto de la Teología. “Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν”. Vida de Dios, plenitud de vida. Vida de Cristo, como hombre y como Dios, como Salvador y como cabeza del cuerpo místico. Las dos diversas maneras de leer este versículo en su primera mitad citada, o uniéndolo al anterior: “ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν” (todavía con doble modalidad: “ὁ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν”; “ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν”); “lo que fué hecho, en El era vida”; “lo que fué hecho en El, era vida”) o separándolo del anterior como pensamiento aparte: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν το φῶς”, etc., no altera el pensamiento fundamental.

Del primer modo, en cualquiera de sus variantes, todo lo que ha sido creado, antes de ser creado, era vida en el Verbo, porque todo ello era vida en Dios creador, es decir, lo creado, antes de la creación, no existía, sólo existía en la mente de Dios, o sea en Dios, cuya esencia es vida; como es ser, y entender, y acto puro.

Del segundo modo, tampoco lo altera, porque por el Verbo, y con el Verbo, y en el Verbo, se han hecho todas las cosas, y entonces la Vida misma, sin accidentes ni limitaciones de ningún género, residía en El, como residía también la Verdad y la Luz que las tinieblas no comprendieron.

De las dos maneras, la afirmación del evangelista es absoluta, categórica, enfática y solemne: “En El estaba la Vida” o “El era la Vida”. Las cuatro proposiciones que anteceden son también categóricas y enfáticas: “Era en el principio”, “era Dios”, “era distinto del Padre”, “todas las cosas fueron hechas por El”. Las que le siguen, por lo menos hasta el versículo 18, también lo son. ¿Qué significa todo esto? Que se trata de la Vida del Verbo en su mayor objetividad, en todo lo que dar pueda de sí el valor ontológico de la expresión. El prólogo de San Juan es como un cuadro de Miguel Angel, donde la grandiosidad del conjunto depende de la grandiosidad de las partes: reducir sin más ni más los elementos, es estropear el cuadro. Es, si queréis, algo así como la gran fachada de un templo gótico: cualquier defecto en la zona de ingreso hace perder majestad y elegancia a las otras dos.

Vida, ζωὴ, ἡ ζωὴ es elemento principal de este cuadro

con Verbo, λόγος, con Πατήρ, Padre, con Dios, θεός, con Luz, Φῶς, con tinieblas, σκοτία, y con *In principio* Ἐν ἀρχῇ. Si la rebajamos, si reducimos en uno solo sus grados de intensidad, habría que reducir también el sentido de esas otras palabras, las cuales todas van escritas con la mayor plenitud de sentido y con idéntico tono de énfasis y solemnidad, todo en correspondencia admirable con la elevación del asunto.

Para dar entrada franca al Evangelio teológico por excelencia, es necesario fijar bien el sentido de las palabras, y para ello, sentar sobre seguras bases el valor metafísico de los conceptos, pues por ciencia y experiencia sabemos que la Metafísica es la llave de la Teología, sobre todo en puntos dogmáticos, y que por este lado flaquean y, como suele decirse, de este pie cojean nuestros adversarios, que son los adversarios del Dogma y de la Teología. Los cuales, son guerreros que combaten, en la mayoría de los casos, con muchas y buenas armas, pero que en este terreno de la ciencia metafísica, se encuentran casi siempre sin armas ni bagaje para atacar o defenderse, y, cuando no quieren hacer el ridículo, tienen que retirarse vergonzosamente y confesar su derrota.

El cambio de sentido en una misma palabra, advertido por los exégetas como nota peculiar de San Juan, parece corroborar esta idea, puesto que demuestra cierta tendencia a universalizar, muy propia de quien escribía para gentes que convivían con herejes y sectarios, imbuídos de una falseada filosofía, en la cual pululaban teorías y sistemas y muy explicable en quien aspiraba a persuadirlas de la mesianidad, de la gloria y de la divinidad de Jesús, por medio de discursos y testimonios, completando la obra de exposición histórica llevada a cabo por los sinópticos.

Y si ha de aplicarse este criterio como norma general, muy especialmente se ha de tener en cuenta al explicar las que se han llamado "expresiones favoritas" de San Juan, que, por revelar especial intención de su autor, requieren mayor atención, estudio y ponderación. En este mismo contexto, Cristo es "Luz", "Camino" y "Verdad". Pues claro está que no basta decir que es luz para el hombre, o para el ángel, ni que lo es para el entendimiento, o que lo es moral o místicamente,

sino que lo absoluto y cortado de la expresión exige que Cristo sea Luz en todos los órdenes, incluso en el propiamente científico, en que El no se propuso enseñar nada ni dió magisterio positivo a su Iglesia. Y de esta manera hay que discurrir con los nombres "Camino" y "Verdad", pues no hay camino contrario a Cristo que lleve a término, ni verdad que por Cristo, es decir, por el Verbo, no lo sea.

Por eso nos parece que es achicar la Vida divinamente bosquejada en el versículo 4.º del prólogo y lugares paralelos, el andar tasando y midiendo lo que San Juan nos dió sin tasa ni medida. Si es la vida natural, si la sobrenatural, si es la moral o espiritual, o escatológica. Coloquémonos en el plan del autor inspirado, y digamos que es la Vida de la persona del Verbo, es decir, la Vida misma de Dios, fuente de la vida natural y de la sobrenatural, de la vida física y de la vida moral, de la vida corporal y de la vida espiritual; en una palabra, de todo lo que en la naturaleza creada y creable tiene o puede tener razón de vida. Sólo esta Vida es la vida digna de Dios, digna del Verbo, y digna del prólogo del cuarto evangelio.

Contra la doctrina propuesta, surge una dificultad que es, cuando menos, especiosa. El mismo San Juan, en el cap. 17 de su Evangelio, versículo 3, define así la Vida Eterna: "Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum". "Es la Vida Eterna conocerte a tí, sólo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien tú enviaste". La Vida Eterna consiste en conocer a Dios con fe viva y a Jesucristo su Hijo. Luego, según San Juan, la Vida Eterna no es la vida misma del Verbo, sino el medio de llegar a ella y poseerla.

Sin perjuicio de explicar más detenidamente este texto en la última parte de nuestro trabajo, contestaremos aquí lo siguiente:

1.º La Vida Eterna del Verbo y la Vida Eterna del hombre, por razón del sujeto, son ciertamente dos vidas infinitamente distantes; pero analógicamente son una misma Vida: increada, esencial y divina en el Verbo; creada, accidental y humana sobrenaturalizada, es decir, participada y divinizada en el hombre, y conviniendo en la unidad del ser analógico,

en ese sentido claro está que se puede decir y se dice de una lo que se dice de la otra. Un caso más de aplicación a materias teológico-bíblicas de la conocida doctrina filosófica acerca de la analogía del ser.

2.º Todos los pasajes de San Juan en que se encuentra la palabra "Vida Eterna" o simplemente "Vida", podemos reducirlos a dos grupos. Unos, que tratan clara y expresamente de la vida moral, religiosa, mística del hombre en el orden sobrenatural tanto actual como escatológico, aunque vaya en muchos de ellos "connotada" la Vida del Verbo; otros, que se refieren explícitamente a esta Vida del Verbo, unas veces "connotando" la vida del alma en gracia o en gloria y otras veces sin "connotación" expresa de esta vida.

Y a la vista de las dos últimas clases de textos, hay que sostener que "Vida Eterna", en San Juan, no siempre significa la sobrenatural creada, sino que en ciertos lugares hay que subir más alto, y ver en ellos la Vida divina, esencial, personal, increada e infinita, origen, fundamento, fin y razón de ser de todos los grados participables de vida, y la que por tanto mejor realiza el calificativo de teológica.

Aspecto soteriológico

3. La Vida que acabamos de exponer es, en la doctrina revelada, foco y manantial inextinguible: de ella procede la luz que ilumina a todo hombre y la corriente de aguas vivas que le purifica, le conforta y le salva. Mediante la gracia nos unimos a Jesucristo, vivimos en Jesucristo, o quizá más exacto, Jesucristo nos une a Sí, vive en nosotros haciéndonos participantes de aquella Vida, que es la suya.

Esta es la vida sobrenatural moral o espiritual, vida antropológica por excelencia: "*hoc est enim omnis homo*" (Ec. 12, 13), diríamos, todavía con más plenitud de sentido, en la Ley de Gracia, vida por la cual el mundo psicológico se ensancha en nuevos e insospechados horizontes hasta perderse en la eternidad.

La encontramos expuesta bajo diversas formas y con riquísima variedad de matices en los libros de San Juan.

Veamos los principales: “conocimiento del Padre y del Hijo” (Jo. III, 15; XVII, 3); “el agua que salta hasta la Vida Eterna” (Ibid. IV, 14); “la fe en Jesús” (Ibid. 6, 47); “la vida que el Pastor da a sus ovejas” (Ibid. X, 28); “el mandamiento del Padre” (XII, 50); “Cristo es la vid y nosotros los sarmientos” (XV, 5); “la unión entre los hermanos y con el Padre y el Hijo” (Jo. 17 y Jo. I, 3); “el creer en el nombre de Cristo” (Jo. XX, 31); “limpieza de pecado” (I Jo. I, 7); “tener el testimonio de Dios consigo” (Ibid. V, 12); “discreción para conocer al verdadero Dios” (I Jo. V, 20); “el que guarda su palabra tiene caridad perfecta” (Ib. II, 5); “la comunión con Cristo excluye las tinieblas” (Ibid. I, 6); “la permanencia en Dios por el Espíritu” (Ibid. III, 24); “la dilección de los hermanos” (Ibid. III, 14); “el que no ama no conoce a Dios” (Ibid. IV, 8).

Todos estos lugares, especialmente los que se refieren a la unión eucarística, demuestran que la Vida Eterna, cuando no es la misma vida sustancial de Cristo, es una transformación de nuestras facultades, de nuestra actividad y de nuestro ser mismo, que nos coloca en un plano tan elevado en el orden de sobrenaturaleza, que parece dicho de nosotros aquello del salmo 81, v. 6: *Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes*. “Yo dije dioses sois e hijos todos del Altísimo”.

Aquí está realmente, con toda su divina eficacia, el dogma central del Cristianismo: la Encarnación del Verbo. “Por eso San Juan, para confundir a los herejes que la negaban”, como dice muy bien el P. Scio, “se pone a sí mismo y a los demás apóstoles y discípulos como testigos de un hecho tan grande”. Y nosotros, contra los que hoy la niegan sin ser herejes, sin poder siquiera figurar en esa categoría negativa, pero que pretenden extirpar hasta los gérmenes de esa vida espiritual en la economía de la gracia, invocando solemnemente el magisterio teórico y práctico de la Iglesia con su tradición de veinte siglos, podemos reproducir, con esa nueva fuerza, las palabras de San Juan: “*Et nos vidimus, et testificamur quoniam Pater misit Filium suum Salvatorem mundi*” (I Jo. IV, 14). “Y nosotros mismos lo vimos, y damos testimonio que el Padre envió a su Hijo para ser Salvador del mundo”. ¿Qué más pruebas queremos de la razón y

saludable eficacia de la gracia de Cristo y de la vida que por ella vivimos? Pues he ahí también una razón que explica y justifica, por decirlo así, el epígrafe que encabeza este punto.

Ahora bien; así como San Juan, al tratar del Verbo y de la Vida del Verbo, se caracteriza y distingue de los otros evangelistas y en general de todos los hagiógrafos, según decíamos en los dos números precedentes, tiene también un modo peculiar de tratar de la vida moral, entendiéndola de las obras que el hombre ejecuta en estado de gracia durante su peregrinación por este mundo, a fin de conseguir la bienaventuranza, y que ya aquí le ponen en posesión, anticipándola en cierta manera, de la Vida Eterna final a que aspira. Es decir, el justo, no sólo tendrá la vida eterna después de su muerte en gracia, que parece ser la idea que prevalece en los sinópticos, sino que ahora, de presente, la tiene *ἔχει*, si escucha la palabra del Hijo de Dios. Recordemos el texto original con toda su fuerza: "Amen, amen dico vobis, quia qui verbum meum audit, et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam, et in iudicium non venit, sed transiit a morte in vitam" (Jo. V, 24). "En verdad, en verdad os digo, que el que escucha mi palabra y cree a Aquel que me envió *tiene* la vida eterna, y no viene a juicio, sino que pasó de muerte a vida".

Otra nota característica de San Juan, muy en consecuencia asimismo con la idea dominante de su discurso, es presentar esta vida espiritual como inmediatamente derivada de la plenitud de la gracia de Cristo que está con nosotros. Los escritores del A. T., principalmente los Salmos e Isaías (Ps. XXXVI, 10; Is. LV. 1-3, etc.), nos hablan con encomio de aquella vida que los buenos israelitas anhelaban disfrutar en la intimidad de Jahweh y cuya ausencia lloraron tantas veces los profetas; pero la vida que nos describe San Juan es una vida nueva, que Cristo nos confiere, no como quien legisla o promulga o confirma una Ley de vida, sino como quien es el principio, la fuente misma de la vida: "Sicut enim Pater habet vitam in semetipso: sic dedit et Filio habere vitam in semetipso" (Jo., V, 26). "Porque así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener la vida en sí mismo".

Fijémonos un momento, para terminar, en San Pablo. Los rasgos valientes y decisivos con que describe la vida del cuerpo místico, por ejemplo, en el cap. 2.º de la Carta a los fieles de Colosas y en el 4.º a los de Efeso, son dignos de figurar al lado de los magníficos y tiernos de la alegoría de la vid y los sarmientos, en el cap. XV del Ev. de San Juan. Tienen también muchos puntos de contacto los dos autores al exponer la doctrina eucarística, como se puede ver leyendo el cap. X de la 1.ª a los Corintios, entre otros, y el cap. VI del Ev. joaneo. Y aunque ambos ponderan y exaltan la unión de Cristo y los fieles que le reciben sacramentado, se observa, sin embargo, esta diferencia: San Pablo parece querer recalcar la intimidad de esa unión, pero se detiene ahí; San Juan, el Discípulo Amado, pasa más adelante, hace que Dios se acerque más a nosotros, que se humanice, por decirlo así, más todavía, al participar los que reciben a Cristo en la Eucaristía de su vida divina y formar una carne y un espíritu con El. No pueden encontrarse términos más gráficos para expresar esta realidad que *φάγειν* comer, *πίνειν* beber; y *τρῶγειν* tragar los supera todavía.

Y aunque es verdad que San Pablo, Gal. II, 20: "Vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus". "Y vivo, ya no yo, sino que vive Cristo en mí"; lleva por decirlo así hasta el extremo posible la identidad de la unión entre Cristo y el alma, realizada en la Eucaristía, San Juan nos ofrece en la sunción eucarística una síntesis de las tres vidas: de la vida del cuerpo, de la vida del alma y de la vida de Dios, y establece, formada con ellas, como una nueva e inefable categoría, la gran maravilla del Amor Omnipotente, por la cual el mundo por el Verbo creado: "et mundus per ipsum factus est" (Jo., I, 10), y por el Verbo salvado: "τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου" (I Jo., IV, 14), aparece ahora, de esta sublime y divina manera, por el Verbo vivificado: "Caro enim mea vere est cibus: et sanguis meus vere est potus" (Jo., VI, 55). "Porque mi carne verdaderamente es comida, y mi sangre verdaderamente es bebida". "Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo" (Jo., VI, 56). "El que come mi carne y bebe mi sangre en mí mora y yo en él". "Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem;

et qui manducat me, et ipse vivet propter me" (Jo., VI, 57). "Así como me envió el Padre viviente y yo vivo por el Padre, así también el que me come vivirá por mí".

Aspecto escatológico

4. "Gratia semen gloriae". La Vida Eterna" en San Juan ofrece un tercer aspecto, que es el estado de consumación y de gloria. Aspecto interesantísimo, no sólo en sí, porque nos da a conocer más de lleno lo que es la Vida Eterna, sino también en relación al hombre, porque representa el último término a que aspira y en que finalmente y eternamente descansará, después de haber seguido en la tierra los rectos senderos de la justicia.

No es necesario advertir que en el lenguaje de la divina escritura, y de un modo especialísimo en San Juan, el estado de eterna reprobación no tiene el nombre de vida: "muerte", "corrupción", "tinieblas", "pecado", "abismo", "perdición", "juicio", "estanque", "azufre"... son los vocablos que aquí se emplean para designar ese fin desgraciado de la creatura racional voluntariamente separada de Dios.

Se trata, pues, de la vida feliz que los bienaventurados disfrutarán de una manera íntegra y total, una vez que se haya verificado la resurrección de sus cuerpos. Decimos de una manera íntegra y total, porque, como es sabido, las almas, que naturalmente se ordenan a la unión con sus respectivos cuerpos, sobrenaturalmente están destinadas por Dios a vivir con ellos la misma vida por toda la eternidad en unidad de naturaleza y de persona. Esta es la vida que Cristo promete a los que guardan sus mandamientos, como nos refieren unánimemente San Mateo (caps. 7, 18 y 19). San Marcos (caps. 1.º y 9.º) y San Lucas (caps. 10 y 18), la cual se propone como premio de las buenas obras, como fin de las mismas, como consumación de la gracia, y como estado de perfección y de dicha donde no entra mal alguno, sino la suma de todos los bienes en consorcio inefable.

Además de los muchos lugares del Apocalipsis, se refieren a esta vida, del Evangelio, los siguientes como principales: "... ita exaltari oportet Filium hominis: ut omnis qui cre-

dit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam" (Jo., III, 14-15). "Así es necesario que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que cree en El no perezca, sino que tenga la vida eterna". —"Et qui metit, mercedem accipit, et congregat fructum in vitam aeternam" (Jo., IV, 36). "Y el que siega recibe jornal, y recoge fruto para la vida eterna". "Et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae" (Jo., V, 29). "E irán los que hicieron buenas obras a la resurrección de la vida". —"Operammi non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis" (Jo. VI, 27). "Procuraos, no la comida que perece, sino la que permanece hasta la vida eterna". —"Et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam" (Jo. XII, 25). "Y quien aborrece su alma en este mundo, para la vida eterna la guarda".

No encontramos en las Epístolas de San Juan texto alguno que se refiera directa y formalmente a la vida escatológica; pues las dos últimas tratan como se sabe de asuntos particulares desligados, y en cuanto a la primera, las perícopas que hablan de la vida eterna, han de explicarse, como hemos dicho, de la Vida en el Verbo y de la vida espiritual, y en la acepción de vida espiritual cabe entender también el argumento de dichas dos cartas, 2.ª y 3.ª, por no ser más que una aplicación de la caridad, idea fundamental en la 1.ª Epístola y en el Evangelio.

En el Apocalipsis aparece este aspecto de la "Vida Eterna" principalmente bajo tres formas: "Agua de la vida", "árbol de la vida" y "libro de la vida".

Árbol de la vida: "Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei" (Apoc. II, 7). "Al que venciere le daré a comer del árbol de la vida, que está en el Paraíso de Dios". —"Beati qui lavant stolas suas in sanguine Agni: ut sit potestas eorum in ligno vitae" (Apoc. XXII, 14). "Bienaventurados los que lavan sus vestiduras, para que puedan participar del árbol de la vida."

Agua de la vida: "...Et deducet eos ad vitae fontes aquarum..." (Apoc. VII, 17). "Los llevará el Cordero (το αρνιον) a las fuentes de las aguas de la vida". —"Ego sitienti dabo de fonte aquae vitae, gratis" (Apoc. XXI, 6). "Al que tuvie-

re sed, yo le daré de la fuente del agua de la vida gratis". "Et qui vult, accipiat aquam vitae, gratis" (Apoc. XXII, 17). "El que quiera tome de balde el agua de la vida". —"Et ostendit mihi fluvium aquae vitae" (Apoc. XXII, 1). "Y me mostró el río del agua de la vida".

Libro de la vida: "Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de Libro vitae"... (Apoc. III, 5). "El que venciere será así vestido de ropas blancas, y no borraré su nombre del libro de la vida". —"Et adoraverunt eam omnes, qui inhabitant terram: quorum non sunt scripta nomina in Libro vitae Agni" (Apoc. XIII, 8). "Y adoraron a la bestia... todos los habitantes de la tierra, aquellos cuyos nombres no están escritos en el Libro de la vida del Cordero". Y así en XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27; XXII, 19.

Las tres metáforas son bastante conocidas. Y aunque es cierto que en cuanto a la interpretación particular de cada una, no hay entre los exégetas uniformidad absoluta, pero sí la hay por lo que se refiere a su significado general; pues las dos primeras son en el estado de gloria lo que el alimento y la bebida que considerábamos en el 2.º aspecto son en el estado de gracia, realmente: "hacer la voluntad del Padre", como el mismo Cristo se dignó decir, y el libro de la vida es la permanencia del alma en ese pasto espiritual y divino por los siglos de los siglos.

Es decir, que la vida escatológica es como un espejo donde se refleja eternamente la Vida del Verbo, y con eso se comprende la distancia que separa a San Juan de todos los demás autores del A. y del N. Testamento, que ni nombran al Verbo, ni hablan de la Vida Eterna bajo esta formalidad de relación al Verbo.

Isaías (26, 19), Job. (19, 25), Ezequiel (XXXVII, 1), Daniel (XII, 2), Salmo (CXVII, II), Mac. VII, 9), hablan también de la vida de ultratumba o la aluden, pero sin otra determinación (más) que la de atribuir a Jahweh la resurrección de los muertos. San Juan la atribuye a Cristo con el Padre: "Sicut enim Pater suscitavit mortuos, et vivificavit: sic et Filius, quos vult, vivificavit" (Jo. V, 21). "Porque así como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así el Hijo da

vida a los que quiere"; ya también a Cristo solamente: "Et ego resuscitabo eum in novissimo die" (Jo., VI, 40). "Y yo lo resucitaré (al que ve al Hijo y cree en él) en el último día". En el N. T. San Pablo, el que tiene más analogía con San Juan (Rom. VIII, 11; II Cor. I, 9; IV, 14), atribuye al Padre la resurrección de los muertos, y en Rom. IV, 24, Gal. I, 1, la del propio Jesucristo; mientras que San Juan, aunque no excluye al Padre, antes bien muchas veces lo incluye y algunas veces lo expresa, muestra bien a las claras que quiere exaltar también en esto la obra y la persona del Hijo, y lo presenta como autor no sólo de la resurrección de los muertos, o en particular de los justos, sino de su propia resurrección: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud* (Jo., II, 19). "Destruid éste templo, y en tres días lo levantaré". Y nada decimos de San Pedro (Act. III, 15-16; V, 30; X, 40).

La vida escatológica, integralmente considerada, parece comprender tres partes: resurrección de los cuerpos, visión beatífica y estado glorioso. Descartamos la renovación de la materia y el cese de toda vida vegetal y animal, que habrán de verificarse en la gran conflagración final, pues esto ocurrirá a modo de preparación y como una condición que se cumple para que aquella vida dé comienzo con entera independencia de todo lo que es puramente material y sensible. Hemos transcrito ya varios textos en que Cristo aparece como autor de la resurrección. Los cuerpos resucitados entrarán a participar de la nueva vida del alma, que será ya la vida eterna del hombre perfecto en la naturaleza, perfecto en la gracia y perfecto en la gloria.

La visión beatífica es el contenido de esta vida, porque la felicidad suprema del hombre consiste precisamente en esa operación intelectual, continuada por toda la eternidad, que se llama "ver a Dios", como prueba muy bien Santo Tomás, y la vida eterna, según hemos visto en el cap. XVII de San Juan, es también ver o conocer a Dios, porque ver es conocer con perfección. Y si el conocimiento que de Dios da la gracia, ya produce la vida eterna, ¿qué será el conocimiento que da la gloria? Extendiendo y profundizando el razonamiento, si

el conocer aquí por gracia y allá por gloria a Jesucristo y al Padre constituye vida eterna, ¿qué diremos del conocimiento que el Verbo tiene de sí mismo y del Padre y de la esencia divina? ¿Qué será el conocimiento del Verbo, que es por sí mismo el conocer y la Vida? Luego realmente en conocer al Padre y al Hijo consiste la Vida Eterna en su más amplia y elevada acepción. Por eso, el famoso versículo 3.º del capítulo XVII de San Juan, que antes hemos propuesto como una objeción a la Vida sustancial del Verbo, ahora lo proponemos como un enlace a esa Vida y como una síntesis de toda la doctrina joanea acerca de la Vida Eterna. Y no necesitamos en rigor más testimonios.

Pero hay en la I Ep., cap. III, v. 2, uno que conviene recordar, atinente a nuestro objeto, y porque, además confirma aquel texto: "*Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est*". "Sabemos que cuando apareciere, seremos semejantes a El, porque lo veremos como es". Es enorme la fuerza de estas palabras para demostrar que la visión gloriosa, tal como la entienden los teólogos y la Iglesia, y la explica el Doctor Angélico, encierra en sí la vida eterna a que aspiramos, sobre todo, si no se olvida la primera parte del texto: "*Charissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus...*" "Carísimos, ahora somos hijos de Dios, pero no aparece todavía lo que seremos".

¿Qué nos resta, pues, decir de la 3.ª parte? Si aquel "*status omnium bonorum aggregatione perfectus*" o aquel otro "*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*", que encierran concentrada, digámoslo así, la sabiduría teológica de muchos siglos, no hacen más que desbrozar ligeramente el camino; si lo que dice San Pablo, I ad Cor. II, q., "ni el ojo vió ni el oído oyó...", y lo que dice el Salmista, y lo que dice Isaias logran tan sólo descorrer un poquito el velo que cubre el misterio de la eternidad; si ni siquiera las grandes escenas del Apocalipsis tienen por fin aclarar lo que Jesucristo mismo no ha querido revelar nunca, contentémonos con percibir los detalles que en este libro fulguran, que es al fin y al cabo el libro escatológico por excelencia, y, con los cua-

tro animales simbólicos, y con los veinticuatro ancianos, refugiémonos en la Jerusalén celeste de los dos últimos capítulos, que descenden con las galas de una esposa, con la claridad de Dios, a cuya luz andarán todas las gentes, y a la cual los reyes de la tierra llevarán su gloria y majestad...

Pero si es verdad que el misterio no desaparece mientras las barreras del cuerpo nos tienen aprisionados, y que aún después no podremos abarcarlo, porque sería necesario un entendimiento infinito, también lo es que, a través de las revelaciones joaneas, vemos a la misma vida divina descender a la tierra y permanecer entre nosotros, incorporarse nuestra propia vida; y dejarnos su Espíritu y su Iglesia, y hacer que vayamos atemperando la vida de Marta, solícita y turbada, a la vida de María, serena y tranquila, donde está, según palabra divina, "la mejor parte elegida" y el "único necesario".

Y al ver surgir, en la última página bíblica, el árbol de la vida, flanqueando las márgenes del río, y contemplar admirados el nuevo Paraíso, después de haber visto desaparecer, envuelto en sombras de pecado y regado con lágrimas de muerte, el antiguo, en la primera página de la Sagrada Escritura; y ver cómo entre esas dos páginas y esos dos paraísos discurre la vida toda del género humano y la historia de la palabra inspirada y de la Revelación divina, al cerrar el gran libro profético, y leer las últimas palabras de Cristo: "Etiam venio cito". "Ciertamente vengo pronto", y decirle con San Juan y con la Iglesia: "Veni, Domine Iesu". "Ven, Señor, Jesús", evoquemos la egregia figura del otro hijo del Zebedeo, y, peregrinos de la Religión y del Arte, vayamos en espíritu a Compostela, y postrados ante el pórtico admirable, que da acceso al sepulcro de Santiago, veremos en caracteres de piedra la semblanza de la Vida Eterna, que nos da San Juan. Allí, en el pilar que por la derecha sostiene el tímpano central, está la efígie, retrato maravilloso del Discípulo Amado, con rostro atrayente y lleno de vida, invitando a todos a gozar de la felicidad que le inunda y a leer en el libro que sostiene, la descripción de la Jerusalén celeste, frente a Da-

niel, joven también, que parece contemplar extasiado el objeto de sus esperanzas y de sus visiones.

Y sobre Profetas y Apóstoles, en vivo simbolismo, los dos testamentos, y en el parteluz central, Cristo en el trono, coronado y abiertas las llagas, y en el gran arco, los 24 ancianos, templando sus instrumentos dispuestos a dar comienzo a la gran sinfonía, y en el tímpano, unos ángeles que adoran, otros que inciensan o exhiben atributos de la pasión, y los 4 animales de Ezequiel, y poblando enjutas, arquivoltas y repisas, ángeles y hombres, que están ejecutando cada uno su papel en este drama, y hasta las monstruosas figuras aprisionadas en los basamentos o relegadas al arco de la derecha, parecen querer testificar con su presencia el glorioso triunfo de Cristo y de su Iglesia.

Y así como el maestro Mateo, terminada su obra maravillosa, quiso, por humildad, representarse a sí mismo, de espaldas a ella, de rodillas, mirando al Altar, dándose golpes de pecho, como pidiendo perdón por haber puesto su mano en obra divina, así quiere hacerlo, por verdad, el autor de este trabajo: entregarlo a la benevolencia de los oyentes y lectores que se dignen serlo..., y él retirarse a su rincón y resignarse a recibir allí los merecidos "croques", es decir, los justos reproches a que se ha hecho acreedor, por haberse atrevido a bucear en el pensamiento joaneó acerca del concepto de Vida Eterna, y no haber logrado hacer aportación alguna que valga la pena, sobre tan hermoso, sugestivo, interesante y elevado tema.

G. CUADRADO MASEDA.

Mondónedo, fiesta de la Natividad de Nuestra Señora de 1943.

Derecho y plenitud de la

Vida Humana (*)

«Per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem». (Sto. Tomás, In X Ethic. Lect. XI, n.º 2101).

El hombre—ser extraño y en la superficie desconcertante, pues aunque sumiso a pesada servidumbre corporal anda palpitante de impulsos de puro espíritu; aunque inmerso en un ambiente histórico de que no puede evadirse, camina destrozando por lo alto todas las amarras en potentes aspiraciones de infinito—aparécesenos enmarcado en el Orden universal y sujeto a las leyes que rigen inexorablemente el movimiento perfectivo de toda criatura, si bien gozando de la singular excelencia—reflejo de su espiritualidad natural—de participar creadoramente en la tarea de la Providencia, así como de la difícil pero egregia carga de tener que tallar, en quelacer perpetuo, la *forma* de sus actos con el buril de su recta razón, vestigio de la Razón divina, para irse aproximando a su perfecto acabamiento, sólo alcanzable en el supremo mundo de lo eterno—porque solo allí radica el único Ser capaz de llenar las aspiraciones de una inteligencia y de una voluntad abiertas a lo absoluto—pero incoable ya, desde el vivir histórico, por la contemplación analógica de la verdad y el ejercicio de la virtud, preparadas y servidas a su vez por un conjunto de disposiciones espirituales y corporales y aún de bienes exteriores, que sólo la “suficiencia” de las distintas y jerarquizadas comunidades terrenas — cuyo acoplamiento es fruto de la justicia estatuida por la ley—puede cumplidamente brindar.

(*) Este artículo es el principal fragmento del estudio *«Derecho y vida humana»*, presentado por su autor a las oposiciones de Cátedras de Filosofía del Derecho.

Las piedras angulares están, pues, sentadas. El hombre vive en comunidad porque de la comunidad precisa para dirigirse a su supremo fin; el Derecho hace posible ese convivir, porque coordina las entrecruzadas actividades de los miembros y reduce integradoramente los bienes singulares a la jugosa realidad de un bien común, entre cuyas singulares dimensiones están la seguridad y la paz como ambientes indispensables al alto valor del espíritu. Parece que ya solo resta escribir un fecundo ergo... y sentar que el Orden jurídico es para el hombre instrumento necesario no solo en el logro de su bienestar temporal, sino también en la conquista de su ontológica plenitud.

Pero aunque tal conclusión fuera legítima — que según veremos, sólo es—resultaría impertinente y prematuro darla por sentada sin más desde este instante, pues aún quedan puntos sin aclarar en el seno de las premisas y en su recíproco engarce. No se descubre, en efecto, con facilidad cómo el consorcio social, que es constitutivamente tangencia dinámica y periférico contacto — pues solo por su actividad transitiva y objetivada los seres humanos se conectan en la existencia (1)—, pueda contribuir de decisivo modo a la rectificación interior y al crecimiento moral de la persona; cómo la Justicia, que también y por análogas razones entraña mediación de un objeto y externo modelaje, haya de influir en la íntima esfera de la intencionalidad y en el recatado mundo de la contemplación; cómo el juego de cada alma singular, libre e ingrátido en el discernimiento y elección de actos concretos conducentes a la bienaventuranza, quede afectado por la presión exterior, directiva y coactiva, de normas y mandamientos jurídicos, autárquicos y generales; y cómo, por último, sobre ese algo radicalmente sencillo y unitario, que es la tensión y carrera del alma hacia su imantado centro de gravedad, pueden converger factores tan heterogéneos y formas tan distintas—al menos aparentemente—de ordenación práctica y técnica, cuales la moral y el derecho, la re-

(1) "Per exteriores actiones et per exteriores res quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum" (II-II, q. 58, art. 8 in corp.)

ligión y el arte, la política y la economía, los dictados arbitrarios y los usos o convencionalismos sociales...; o hábitos virtuosos tan diferentes como la clemencia y la severidad, la mansedumbre y la vindicación, la caridad y la justicia.

Tratemos de aquietar, con sencillez y en la medida de nuestras limitadas fuerzas, las principales inquietudes que, encerradas en esos interrogantes, nos revelan nuevamente la complejidad de la existencia humana; y hagámoslo con el cálido presentimiento de que, al término del camino, nos aguarda un concepto *plenario* del Derecho y de su papel en la vida humana — en la verdadera e inmensa vida humana —, infinitamente más fecundo, estimulante y gozoso que aquella fría y triste imagen a que trataron de acostumbrarnos los formalistas con su huera asepsia o los positivistas con su achatada terrenidad.

1. Lo primero es ver *cómo y en qué grado el Derecho influye en la vida moral*; cuestión esta que, en fin de cuentas y por no ser aquél sino el orden imperativo de la convivencia, se entrevera y complica con esta otra: *¿qué es lo que la co-operación humana, el auxilio de los amigos, la inter-ayuda comunal, pintan en el logro de la perfección?*

Tan importante y serio es el problema que el Doctor Angélico—enemigo de andarse por las ramas y de entretenerse en fruslerías—se preocupó de recogerlo entre los escasos artículos que consagra a las condiciones necesarias para la bienaventuranza — “*utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum*”—; y precisamente su respuesta: “*felix indiget amicis*”, de puro linaje aristotélico aunque enriquecida por las claras luces del dogma cristiano (2), puede servirnos,

(2) Vide Aristóteles (Ethic. Nicom., lib. IX, cap. 9, 3; ed. Garnier cit., página 438).

El texto de Santo Tomás a que hacemos mención y que, por su capital importancia, vale la pena reproducir íntegro, dice así: “Si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX Ethic. (lect. X) *felix indiget amicis*: non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet, in seipso, delectationem perfectam, in operatione virtutis; sed propter bonam operationem: ut scilicet eis beneficiat; et ut eos inspiciens benefacere delectetur; et ut ab eis in benefaciendo iuvetur. *Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.* Sed, si loquamur de

desmenuzada y extendida, de segura pauta en esta nueva fase de nuestra meditación.

El hombre es—venimos repitiéndolo tercamente—un ser perfectible, ontológicamente impelido a la búsqueda y persecución del bien adecuado a su naturaleza y vigorosamente lanzado al escalamiento de la cúspide que remata su curva vital. Mientras la ascensión dura necesita irse enriqueciendo de aquellos hábitos buenos o disposiciones virtuosas que hagan firme, fácil y agradable el pleno despliegue de sus potencias, afinen su funcionamiento y procuren “ex consequenti” una cada vez más depurada y enriquecida actividad en la línea de su profundo y verdadero destino. Mas como este tiene una dimensión natural y otra que a la natural excede—!don gratuito del más generoso Dador—; como la felicidad o bienaventuranza se articula en un doble peldaño, correspondiente a la doble etapa de la historia del hombre; viador y beato; y como, por último, ese complejo ser resulta súbdito de diferentes reinos: el de su razón, el de las comunidades mundanas en que se inserta, el de la patria celestial que le espera y, en secuela, pretendiente de distintas plenitudes—la del íntegro conocimiento de la verdad y exacta sumisión de los apetitos inferiores a la regla racional; la del exacto ensamblaje con sus consocios en la jerarquía y servicio de la comunidad terrena; la del absoluto acatamiento y gloriosa participación en la ciudad celeste—, el acervo o carga de virtudes que precisa para salir airoso del duro y complicado empeño, pártese en dos grandes ramas: la de las virtudes sobrenaturales o

perfecta beatitudine, quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem: quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum” (I-II^{ae}, q. 4, art. 8 in corp.)

Sin perjuicio de que más adelante volvamos brevemente sobre la glosa de este pensamiento, notemos ya desde ahora que las expresiones “amicis” y “amicitia” que en el pasaje trascrito se emplean, como el término “filia” φίλια que el estagirita usa, tienen un muy amplio significado no ceñido a las amistades íntimas a que se suelen referir en lenguaje usual, sino a las distintas formas de comunicación entre los hombres. (Cfr. Sertillanges, notas al vol. “La béatitude” en la ed. Desclée de la Sum. Theol. ya cit., pág. 254; y J. Violquin, notas a ed. Garnier cit. de “Ethic, Nicom.”, página 522).

—para decirlo en un lenguaje consagrado por los siglos—*virtutes infusas* que le ponen en trance de lograr el bien del tercero de esos reinos u orden de la divina ciudadanía; y la de las virtudes *naturales* o *adquiridas*, que le allanan la ruta de su perfección por los otros dos mundos de su terrenal existencia (3).

Una enorme distancia—cisura entre la naturaleza y la gracia—separa ambos haces de hábitos beneficiosos (4), determinando formas totalmente dispares de nacimiento y auge en el agente moral, pues mientras en los primeros—virtudes teologales y virtudes morales y aun intelectuales *infusas*—todo es regalo de Dios (5) —aunque no por esto quede el agra-

(3) Recuérdese I-II, q. 72, art. 4 in corp. Y por otra parte, III Sent. dist. 33. q. 1, art. 4: "Virtutes morales quaedam sunt infusae et quaedam acquiritur et acquiritur dirigunt in vita civili unde habent bonum civile pro finem. Virtutes autem infusae morales perficiunt in vita spirituali secundum quam homo est civis civitatis Dei et membrum corporis Christi quod est Ecclesia". (Vide "de Virtutibus in communi", q. única, art. 9, conclusio, ed. en "Opera omnia", París, 1557, vol 8; y "de Virt. card.", art. 4. Cfr. I-II, qs. 55 y sigs. y notas del P. Bernard en vols. "La vertu", de la ed. Desclée de la Sum. Theol. cit., que nos han sido especialmente orientadoras).

(4) Cayetano resume las diferencias, diciendo que las virtudes infusas nos aseguran la perfección en el orden sobrenatural y las adquiridas nos la aseguran en el natural; que respecto a proporción del efecto a la causa, las primeras manan de la fuerza de la Gracia y de la acción sobrenatural de Dios, habitante en el alma, mientras que las segundas nacen de nuestras fuerzas naturales con la simple ayuda natural de Dios; que en cuanto al objeto formal en las virtudes adquiridas, la medida impuesta a las acciones y a las pasiones se inspira en móviles derivados de una regla natural, en las infusas esta regla está por encima de las cosas mundanas; y por último, en lo que se refiere al fin, las adquiridas nos adaptan a la vida presente y terrena, las infusas, en cambio, nos preparan más para el cielo que para la tierra y más para la eternidad que para el tiempo. (Vide Comm. in I-II^a, q. 63, art. 3, núm. 2).

(5) Santo Tomás, "de Virt. in communi", q. única, art. 10, conclusio, in fine.

Obsérvese con el P. Bernard (op. cit., tom. II, págs. 449 y 450) que sobre este punto del nacimiento en nosotros de las virtudes infusas hay una cierta gradación entre ellas, pues mientras en las teologales la Gracia innova completamente, en las demás que a su servicio infunde, se limita a renovar la vida moral, profundizándola, con lo que la *vida infusa moral* viene a ser la honestidad humana alzada hasta la intimidad divina.

ciado exento de cooperar y corresponder rendidamente a la cádiva (6) en los segundos es personal empresa: "homo seipsum formare potest" (7), costosa y tenaz autolabranza sobre los principios y aptitudes, más aún, sobre los mismos hábitos virtuosos que a lo largo y a lo ancho de las comunicadas regiones de la inteligencia, voluntad y apetito sensible y en grado de incoación, semilla o germen, latén en nuestra naturaleza específica o individual (8). No sabría insistirse demasiado sobre la capital importancia que para el hombre tiene ese esfuerzo cotidiano y heroico. —heroico por la excelcitud de las singulares tareas afrontadas o por el mantenimiento de la general tensión perfectiva a lo largo de una vi-

(6) "Même dans le vertus infuses l'homme doit encore fournir son effort: ces vertus ne dispensent pas de l'ascèse; tout en surnaturalisant nos puissances et en les dotant d'une force divine, elles les laissent se déployer selon le mode humain et emprunter les procédés que ces puissances suivent naturellement" (P. Bernard, op. cit., tom. cit., pág. 452).

(7) "De Virtutibus", q. I, art. 9 ad 8um.

(8) "Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Utroque autem modo virtus est homini naturalis, secundum quamdam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei: in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita, tam scibilium, quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, in quantum, ex corporis dispositione, aliqui sunt dispositi, vel melius, vel peius, ad quasdam virtutes. Et, his modis, tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum; quia natura determinatur ad unum; consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic patet quod virtutes in nobis sunt a natura, secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco" (I-II, q. 63, art. 1 in corp.; subrayamos nosotros).

He aquí en este luminoso fragmento, magníficamente marcado—siglos antes que Rousseau y sin ganga de utópicas consideraciones—el fondo naturalmente bueno del hombre, pero también su exigencia perfectiva. Contra los pesimistas a lo Hobbes valdrá siempre la sana y esperanzada visión del Angélico, como también contra los ingenuos optimistas, valdrá, en calidad de antidoto, su creencia cristiana en la falibilidad del género humano por el peso de la primera lesión.

da—con que va *cultivándose* a sí mismo, poniendo en acción sus sorerradas energías, desbastando y puliendo—con el cincel del estudio en el mundo de la inteligencia, con el de la ascésis en el del apetito y la sensibilidad—el caliente mármol de su ser, para que brote, como fruto del beso de su empeño artístico sobre la carne fecunda de su naturaleza, la criatura perfecta que prefigurada en sus esenciales trazos lleva desde siempre en las entrañas.

“*Beatitudo imperfecta* quae in hac vita haberi potest—enseña con admirable medida Santo Tomás—, *potest ab homine acquiri per sua naturalia* eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit...; sed *beatitudo hominis perfecta*... (*quae*) *consistit in visione divinae essentiae*... *est supra naturam*, non solum hominis, sed etiam omnis creaturae...; unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia” (9). En la coyunda, pues, del trabajo natural del hombre—al que no falta la correspondencia de una ayuda igualmente natural del Creador, como sustentáculo de todo ser y de toda acción—y el auxilio sobrenatural de la Gracia, se fragua desde esta tierra la íntegra felicidad sin que nada, pequeño o grande, quede al margen de ese colosal destino dibujado en el horizonte de todos nuestros actos—tengamos o no de él conciencia—, como el término del viaje se hince en la intención primaria de todo caminante, aunque no le dance a cada paso ante los ojos (10). Y es esta trabada unidad de la existencia lo que explica que la perfecta beatitud futura—colmado y desbordante acabamiento del sujeto moral por la deleitosa visión de Dios—pueda quedar prendida a los avatares de la vida histórica: obstaculizada, si esta es torpe rebusqueda de trances voluptuosos; fecundamente incoada, si es entrega a los vuelos de la espiritual contemplación y, en todo caso, eficazmente prevenida y

(9) I-II, q. 5, art. 5 in corp.

(10) II-II, q. 1, art. 6 in corp.; y, especialmente, ad 3um: “non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur; sed *virtus primae intentionis*, quae est respectu ultimi finis, movet in quolibet appetitu cuicumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine”.

preparada si a lo que el hombre se lanza en la tierra es al vigoroso ejercicio de activas virtudes (11).

Aquí se encierra cabalmente la cifra que más nos importa poseer y aplicar, pues admitido que a la forma superior del humano vivir—el vivir contemplativo—pueden orientarse y referirse todas las virtudes morales, no a título esencial pero sí de congruente disposición, en cuanto reprimen la violencia de las pasiones y calman el bullicio y trajín de los cuidados mundanos (12), síguese, de un lado, que en la mano del hombre está el cooperar activamente a la conquista de su verdadero y eterno bienestar mediante el empleo de sus potencias—rectificado y fortalecido por los hábitos virtuosos—, valiéndose de su conducta externa para el fomento de su interior ascenso en el orden natural y disposición a la rociada divina en el plazo sobrenatural (13); y, de otro, *que todos los hombres pueden y deben ayudarse mutuamente, en la comunicación social, a su personal mejoramiento, acercándose por*

(11) "Considerandum est quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt: quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, qua falsa est et rationi contraria, *impedimentum* est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae *dispositiva* est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo: si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio ejus" (I-II, q. 69, art. 3, in corp.; y vide art. 4).

(12) "...ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter: uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales, *scire* quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis *parvam potestatem habet*, ut Philosophus dicit, in II Ethic (lect. IV). Unde et ipse, in X Ethic. (lect. XII), virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam; non autem ad contemplativam. *Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa: et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum; et sedant exteriorum occupationum tumultus.* Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent" (II-II, q. 180, art. 2 in corp.)

(13) Vide, entre otros lugares, I-II, q. 4, arts. 4, 5 y 6; q. 5, art. 7; y q. 69, art. 1.

medios y caminos exteriores hasta el más íntimo, recatado e incommunicable de todos los actos. He ahí cómo con Santo Tomás — experto y ágil concertador de arduas antítesis —, junto al aserto rotundo de que la contemplación de la verdad es operación absolutamente intrínseca y no procedente del exterior (14), debe escribirse con no menor firmeza que la vida comunal es necesaria para alcanzar la perfección, pues si, cada hombre va personalmente a Dios y solo a Dios, ha de hacerlo necesariamente — salvo extraordinarios auxilios de la gracia — en la apretada compañía de los demás hombres (15).

(14) "Contemplatio veritatis es operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens". (X Ethic., lect. 10, núm. 2095; análogamente, I-II, q. 5, art. 6. ad 2um).

(15) "Considerandum est quod id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex solo divino munere: sicut patet de Ioanne Baptista...; alio modo, per exercitium virtuosí actus... Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate dupliciter. Uno modo, quantum ad intellectum, ut instruatur in his quae sunt contemplanda... Secundo, quantum ad affectum, ut scilicet noxiae affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum. Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis... Sicut igitur id quod iam perfectum est praeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeminet vitae sociali. Si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima: nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur..." (II-II, q. 188, art. 8 in corp.)

En otra escueta sentencia del Angélico—"ut simul perveniamus ad beatitudinem" (De perfect. vit. spirít., cap. 2)—podría resumirse toda esta doctrina que bellamente glosa el P. Paul Philippe: "Dieu est seul cause de perfection dans l'homme, mais cependant qu'il n'agit pas sans nous, ni sans causes secondes adjuvantes. Et c'est pour cela que Dieu seul est fin ultime, seul objet de notre l'atitudo bien qu'il ne soit cependant pas seul aimable: la volonté peut aimer tout ce qui participe la bonté, puisqu'elle n'a pas pour objet Dieu mais le bien. Elle peut aimer, ici-bas et même au ciel, des biens créés, fins intermédiaires qui conduisent à Lui et dont après la grace et les vertus infuses qui sont divines, l'amitié est le plus grand parmi les biens humains. Et alors, Dieu, qui nous gouverne selon notre nature et qui nous mène vers notre perfection, nous fait naître dans les sociétés et nous fait rencontrer les êtres semblables, qui nous conviennent. Nous n'allons donc qu'à Dieu seul, mais nous y allons tous esentile..." "Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquin", Roma. "Angelicum" 1938, pág. 184).

Excelente e imprescindible propedéutica para entender esta concepción es

Preciso es detenerse unos instantes sobre esta grave y angular idea, porque en cuanto quede suficientemente dilucidada, todo lo demás nos será dado en amplia añadidura.

Comencemos, al efecto, insistiendo, sobre las huellas del Angélico y cogidos de la mano de uno de sus más preclaros discípulos de hoy (16), en que el hombre, aunque su perfección sea espiritual—puesto que el principio de su vida es un alma *inteligente, creada directamente por Dios, inmaterial*, capaz por su inmaterialidad misma de conocer y de amar directamente al ser y al bien que en Dios se realizan y *movida por Dios mismo* en el ejercicio de su vida contemplativa, que es absolutamente inmanente, superior y separada de todo lo terreno, aun siendo radicalmente vida humana—, requiere instrumentalmente la ayuda de los demás hombres para alcanzar ese estadio de la contemplación, *porque su inteligencia, revestida, durante el tránsito mundano, de un modo racional y discursivo, necesita valerse en esa costosa etapa del concurso del cuerpo*.

El hombre, al nacer, solo conoce lo que le es conveniente de una manera general y confusa, y ha de ir progresando paso a paso sin que en sí mismo tenga la fuerza suficiente para deducir las conclusiones de los principios que por naturaleza o por gracia en él radican, siéndole imprescindible la ayuda ajena en la búsqueda de los medios o conocimientos necesarios para arribar a la contemplación, salvo si ocurrieren extraordinarias intervenciones del Espíritu que le ahorrasen este trabajoso caminar (17).

Incluso aunque por hipótesis la criatura humana hubiera adquirido en su vida terrena todo lo que es capaz de poseer, seguiría limitada por su propia individualidad, pues ninguna puede realizar por sí sola toda la perfección de que su especie es susceptible, abarcar todo el patrimonio de saberes acumulados en el decurso de los siglos y vividos por

el agudo examen que Santo Tomás dedica a las condiciones o requisitos necesarios para alcanzar la bienaventuranza. (Vide I-II, q. 4 *passim*).

(16) Vide P. Paul Philippe, op. cit., cap. 3, págs. 77 y sigs., las principales de cuyas profundas y exactas ideas sintetizamos en el texto.

(17) Vide texto de la II-II, q. 188, art. 8 in corp., *supra* nota 15: también de Regimine Principum, lib. I, caps. 1, 14 y 15; y lib. IV, caps. 2 y 3.

todos los individuos de ella, tanto en lo que se refiere a las ciencias mundanas cuanto en lo que afecta a la sabiduría de las cosas divinas (18). No necesitará, por consiguiente, el hombre más que de sí mismo como persona intelectual en el acto *propio* de la vida contemplativa, pero sí requerirá, en cambio, la cooperación de la comunidad para la proposición del objeto, es decir, para la *preparación* de dicho acto, con lo cual *las relaciones sociales* resultan ser verdadera ayuda—*coadjuvans extrinsecus*, diría Santo Tomás (19)—en el logro de la beatitud.

Ahora bien, como para que el cuerpo colabore eficazmente en ese trabajo preparatorio del sumo acto intelectual, es menester que se halle bien dispuesto y sometido al alma—tarea y misión de las virtudes morales—importa marcar hasta qué punto la vida moral afecta a la total perfección humana y en qué grado y medida la convivencia o interayuda social influye sobre aquéllas.

Notemos, para resolver estos interrogantes, que la vida propia del compuesto humano—cuyo fin es ordenar lo sensible y lo vegetativo a lo intelectual mediante la obra rectificadora de la razón práctica (20)—es extraordinariamente compleja, por lo que ésta necesita estar revestida en su función de gobierno de un hábito muy sutil—la virtud de la prudencia—que le inclina hacia lo conveniente al fin humano, al tiempo que las pasiones quedan enderezadas por las virtudes de templanza y fortaleza y el obrar exterior de la persona en el complejo social por la virtud de la justicia. Todo este con-

(18) Cfr. X. Ethic., lect. X, núm. 2095; y Contra imp. Deí cult., cap. 3. También P. (Paul Philippe, op. cit., págs. 82 y 83.

(19) "...quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut *preambulum vel praeparatorium* ad ipsum; sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut *perficiens* aliquid: sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut *coadiuvans extrinsecus*: sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid *concomitans*: ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem" (I-II, q. 4, art. 1 in corp.)

(20) "Cum homo sit compositus ex anima et corpore, habens sensitivam naturam et intellectivam, *vita homini commensurata* videtur consistere in hoc, quod homo secundum rationem ordinet affectiones et operationes sensitivas et corporales". (X Ethic., lect. II, núm. 2105).

junto de virtudes *naturales* o “adquiridas”, ligado al de virtudes “infusas”—que no destruyen a las primeras, sino que las imperan, elevándolas a un plano superior—, constituye la vida *activa* (21) del hombre, en cuyo desenvolvimiento tiene él mismo un primordial papel, pues *mediante la repetición de actos no solo acrece las virtudes naturales a que los mismos pertenezcan, sino que se apareja—según ya dijimos—al recto ejercicio de los hábitos infusos correspondientes y, por ende, incrementa incluso su disposición a un aumento de estos por parte de Dios*. “Duplex est virtus, scilicet acquisita et infusa—nos recuerda sagazmente el Angélico—: *ad utrumque autem aliquid operatur operum assuetudo sed diversimode*. Nam virtutem quidem *acquisitam causat*; ad virtutem autem *infusam disponit* et eam jam habitam *conservat et promovet*” (22).

Esta reiteración de actos—continúa en su glosa el Padre Paul Philippe—es, pues, en el orden normal de la Providencia absolutamente necesaria al desarrollo de la vida moral—y, en definitiva, a la conquista de la bienaventuranza (23)—, puesto que, en la fecha de su nacimiento, —como páginas arriba anotábamos—el hombre solo tiene una simple aptitud para el conocimiento y la virtud, sobre la que ha de recaer un trabajoso ejercicio y cultivo. Y es esta educación en la vida *práctica*—como la educación en el orden teórico—lo que exige inexcusablemente el concurso de los demás hombres, la disciplina de la comunidad, el adiestramiento colectivo, extendido a todas las virtudes—“*pluribus indiget virtuosus secundum virtutem moralem: indiget enim justus ad suam operationem aliis...*; et eadem ratio est de *temperato et forti*

(21) “Vita proprie humana est *vita activa*, quae consistit in exercitio virtutum moralium et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae ” (“De Virtutibus cardinalibus” art. 1 in corp., Quaest. Disputatae “Opera omnia”, ed. Franciscum de Honoratis, París, 1557, vol. 8, pág. 221, Vide II-II, q. 181, passim; X Ethic. lect 12; y P. Paul Philippe op. cit., págs., 85-87).

(22), I-II, q. 92, art. 2 ad 1^{um}.

(23) Aut. cit., op. cit., págs. 88 y 89.

et de aliis virtutibus moraliter" (24)); y no solo para la *preparación* de sus actos, sino también para su *recto ejercicio*, puesto que, al revés de lo que ocurre en la vida contemplativa, donde solo puede haber una proposición *exterior* de los objetos, que ganan total inmanencia en el acto de intelección, en la vida activa, radicando estos—los objetos— en el cuerpo o en los otros compuestos humanos, permanecen siempre como exteriores y, por ende, la ayuda consistirá en mantenerlos continuamente presentes durante la duración de los actos, es decir, en *hacer practicar* al sujeto las actividades virtuosas, *acompañándole* en ellas a lo largo de esa continua copresencia que es cabalmente la comunidad, excelsa y naturalísima escuela de vida moral, máxime cuando sobre la justicia que la organiza y mantiene en orden viene a insuflarse—como luego diremos—el aliento unitivo y motor de la amistad (25).

No exageraba, pues, ni una brizna el santo Doctor de Aquino al escribir que la convivencia es necesaria al logro de la humana plenitud—"vita socialis neccessaria est ad exercitium perfectionis" (26)—, ni al pensar que—descartadas, repetimos nuevamente, posibles disposiciones extraordinarias de la Providencia— solo el hombre que cumple a conciencia su función de parte de un *todo* y se entrega esforzado al servicio del bien común, llega a ser *hombre honesto*, y de rechazo se prepara a vivir su vida interior de persona espiritual, digamos su intransferible y exultante vida de contemplación (27).

(24) X. Ethic., lect. 10, núm. 2094; también I-II, q. 34, art. 1 in corp.: "Cum nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur, aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba"; y II-II, q. 181, art. 1 ad 2um y q. 188, art. 8 ad 1um.

(25) Vide P. Paul Philippe, op. cit., págs. 90-91 y págs. 99 y sigs. Cfr. *infra*, núm. 4.

(26) II-II, q. 188, art. 8 in corp. Vide *supra* nota 15.

(27) Vide P. Paul Philippe, págs. 97-98 y págs. 130 y sigs.

Magníficamente se sintetiza esta doctrina en el apretado pensamiento del P. Laversin: "Étant donné que la destinée humaine ne peut se réaliser par faitement que par le moyen de la vie sociale, le concours effectif que chacun

2. Establecido así que la comunidad es necesaria para el perfeccionamiento del ser humano porque en ella, y ordinariamente solo en ella, se educan la razón y la voluntad y se fomenta el ejercicio de la virtud, con lo que no solo se despliega la vida activa sino que se ponen los jalones preparatorios de la contemplativa, ya es forzoso y lógico establecer que *el Derecho coopera de manera esencial al logro del postrer fin de la persona humana, en cuanto es regla que encauza la coexistencia y determina imperativamente el efectivo concurso de todos los miembros al bien común, a ese bien común donde se encierran las condiciones indispensables para escalar a la beatitud.*

Confírmase esta capital verdad—de largo abolengo en la historia de la cultura (28)— tanto desde el punto de vista del *Derecho como ajuste* de la actividad exterior de los hombres y forma de su vida, cuando desde el de su causa eficiente, *la Ley*, que por algo interiormente les ata u obliga.

doit apporter au bien commun devient une condition indispensable d'aboutir à la fin ultime que nul ne peut récuser sans se nier lui-même. Ce concours effectif est déterminé par l'autorité légitime, et il ne peut l'être autrement. Il s'ensuit que vis-à-vis d'un groupement primordial tel que la cité ou la nation, la soumission aux lois devient le moyen nécessaire de faire sa vie pleinement et normalement", (Apéndice a vol. "La loi", de la ed. Desclée de la Sum. Theol., cit., pág. 287).

(28) Aunque en el texto buscamos fundamentalmente apoyo en el pensamiento de Santo Tomás, la vinculación del Derecho a la plenitud de la vida moral del hombre y a su fin último fué presentida y aun declarada por los pensadores paganos y es, desde luego, "lugar común" en la Filosofía cristiana. Pensemos simplemente en Aristóteles (vgr. "Política", lib. III, cap. 2; y lib. VII, caps. 12 y 13; cfr. L. Lachance, "Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas", especialmente Parte 1.^a, págs. 55 y siguientes); o en Cicerón ("De Republica", lib. I, cap. 2 y III, cap. 22; De officiis, I, 5, 15 y I. 7, 20, etc.; cfr. F. Senn, "De la justice et du droit", páginas 39 y sigs. y 73 y sigs.), de un lado, y S. Agustín, de otro ("De civitate Dei", lib. II, cap. 21; lib. XIX, passim; cfr. Et, Gélson, "Introduction à l'étude de Saint Augustin", ed. J. Vrin, París, 1929, págs. 220 y sigs.) No deja de ser significativo que esta tradición pase profundamente sobre los escritores renacentistas y "modernos"—Bodino, Hoobes, Spinoza...—quienes se preocupan—en posición ciertamente falsa, pero falsa por no ser más que caricatura de una verdad—de imponer al Estado la tutela de la vida moral. (Cfr., por ejemplo, el "Tractatus theologico-politicus", de Spinoza, especialmente Prólogo, 32).

Recordemos, en cuanto a lo primero, que la justicia—objetivamente entendida—crea orden, armonía, acoplamiento en el seno de la convivencia, mediante la exacta asignación de su *lote propio* a cada miembro—individual o colectivo—y el enderezamiento del dinamismo de todos hacia la felicidad del conjunto, no por presión mecánica y artificial sobre ellos, — que sería algo constitutivamente “inhumano” — (28 bis), sino por potente auxilio en la línea de su natural expansión.

Y no es solo que con esto la posibilidad misma de vivir —de vivir “materialmente”, si cabe la expresión—quede asegurada como presupuesto inexcusable de todo lo demás (29), sino que la libertad radical de la persona, base de su moralidad, obtiene—con el Derecho y por el Derecho protección en su órbita propia contra las inmisiones de los consorcios y además recibe, precisamente por desplegarse en el entramado racional que el orden jurídico implica, una

(28 bis) Aquí hay, a nuestro entender, otra falla en el pensamiento de Ortega y Gasset. (Vide, por ejemplo, “Historia como sistema”, págs. 129 y 140), quien en reacción contra las optimistas falacias rusonianas exagera peligrosamente la concepción mecanicista o, si se quiere, energética del poder político y del Derecho, viendo al Estado como pura presión sobre el individuo, cuando es—insistimos en todo lo dicho—factor y cauce de *expansión de lo humano* y, por consiguiente, algo radicalmente moral. “El Derecho—escribe con razón Tomás D. Casares—no puede proponerse tan solo el ordenamiento de la convivencia, la mera posibilidad—que podríamos llamar física—de la convivencia. La posibilidad de la convivencia es nada más que la condición de algo más alto. Lo que interesa esencialmente no es que los hombres puedan convivir: esto sería nada más que un interés policial; lo que interesa esencialmente es que vivamos de modo de alcanzar con la máxima perfección posible el fin al cual, en cuanto seres humanos, estamos ordenados” (“La Justicia y el Derecho”, cit., págs. 161 y 162); claro que esto supone que el Derecho sea realmente Derecho, que la vida social esté exactamente ajustada, de suerte que a ninguna persona se le niegue el paso y a nadie se le burten las condiciones y medios necesarios para el cumplimiento de su fin. Cfr. Gallegos Rocafull, “El Orden social según St. Tomás”, págs. 113 y 114).

(29) Recuérdese Sum. Theol., I, II, q. 94, art. 2 in corp. y el complemento, en ídem id., q. 4 arts. 5 y 6; y “De Regimine principum”, lib. I, caps. I y XV.

“La posibilidad de una vida egregia—escribe sobre esto certeramente Legaz—preocupada de vencer el peligro que constitutivamente la acecha, depende de un mínimo de aseguramiento de la misma vida como valor bioló-

orientación hacia el fin que la hace posible y la da sentido (30).

El estado de seguridad y de paz que el Derecho asienta — “*pax causatur ex iustitia... inquantum ille qui ab iniuriis aliorum abstinere, subtrahit litigiorum et tumultum occasiones*” (31)—, es de tal suerte importante para el desenvolvimiento del hombre que puede estimarse como condición indispensable para su realización del bien. “*Ab bonam vitam multitudinis (requiritur)—sienta inequívocamente el Doctor de Aquino—ut multitudo, vinculo pacis unita, dirigatur ad bene agendum; sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur ad bene agendum*” (32).

Mas estando, a su vez, en la cúspide de ese “buen vivir” comunal la contemplación de la verdad, tiénese al Derecho como indispensable peldaño para gozar de ella y, al mismo tiempo, como simple disposición y trámite para alcanzarla (33), puesto que *vivir políticamente y en régimen jurídico*

gico y es en esta esfera, todo lo humilde y primaria que se quiera, donde ante todo extiende sus raíces el Derecho. Jurídicamente, el derecho a la vida es el más alto, como es el más grave el delito contra la vida; moralmente, en cambio, el egoísmo es el máximo vicio, es decir, el anteponer a todo, aquello que jurídicamente es objeto de la más alta protección. *Al Derecho le interesa la vida como valor vital, en tanto que es sustrato de una “persona”, pero no le interesa el valor moral concreto de esta persona, el cual puede residir cabalmente en un anteponer el sacrificio a la conservación gatuna de una vida sin honor*” (“Introducción a la Ciencia del Derecho”, pág. 445).

(30) Esa consideración nos da nuevo pretexto para insistir en que el Derecho—el verdadero y único Derecho—no es puro *límite*, sino al tiempo *coordinación e impulso*; no mero acotamiento negativo de actividades (como en el fondo late en el pensamiento de Thomasius, de Kant, de Schopenhauer...), sino dirección positiva de conducta hacia un fin (cual exactamente han visto los mantenedores de la “Concepción jurídica institucional”; cfr. mi estudio de ese título, Parte II, caps. I y IV).

(31) II-II, q. 180, art. 2.º ad 2.º; análogamente II-II, q. 29, art. 3.º ad 3.º; y III Contra Gentes, cap. 34. Cfr. *infra* 4.

(32) “De Régimine principum”, lib. I, cap. XV; con un buen comentario del P. Eleuterio Elorduy, “Sanito Tomás y el tradicionalismo medieval”, ed. Librería Internacional, San Sebastián, 1929, págs. 12 y sigs.

(33) Dejemos una vez más a salvo la posibilidad de intervenciones extraordinarias de la Gracia que ahórren estos expedientes humanos y hagan

no es la suprema aspiración del hombre, sino *prédmbulo y entrenamiento para la gozosa plenitud*. “*Praeter ipsam conversationem civilem — vuelve a decirnos luminosamente el Angélico—vult homo acquirere aliquid aliud, puta potentatus et honores vel quia in eis non est ultimus finis, magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibiipsi et cuilibet, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa vita politica; sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa: haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata*” (34).

Confirmase esta doctrina si desde la vertiente objetiva pasamos a la subjetiva o “subjetivada” del Derecho; o sea, si tomamos en cuenta su penetración en la esfera interior de las personas que de él hacen forma de vida y cuyas actividades y operaciones quedan por él rectificadas, puesto que de la constante reiteración de este enderezamiento, precisamente aquí más tenaz por la imposición imperativa propia del orden jurídico, nace *el hábito virtuoso de la justicia*, que como las demás virtudes morales a las que está entrañablemente ligado (35)—y sobre las que incluso ejerce imperio en la línea del

que la conquista de la beatitud sea ágil salto de atleta y no penoso trajinar de peregrino (vide Santo Tomás, II-II, q. 188, art. 8).

(34) X Ethic., lect. II, núm. 2101.

Lo mismo puede inferirse de Sum. Theol. II-II, q. 180, art. 2 ad 2um, en su último pensamiento de que las “virtudes morales” (y nótese que Santo Tomás viene hablando concretamente de la Justicia) “*disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam*”; y de I-II, q. 5, art. 4 in corp., al subrayar que la beatitud imperfecta alcanzable en esta vida puede perderse—tanto en su dimensión contemplativa cuanto en su dimensión activa—, bien por corrupción del conocimiento o por distracción a otros menesteres, bien por decaimiento en la virtud o por perturbaciones o impedimentos externos, de donde fácilmente se colige que el Derecho, repeliendo estas trabas e impedimentos y empujando hacia la virtud, contribuye eficazmente a la felicidad terrena y dispone para la eterna. Esto explica el interés con que los canonistas recalcan la necesidad de la paz social, que el orden jurídico procura, para el logro de la perfección individual. (Cfr. André Guitrancourt, “Les principes sociaux du Droit canonique contemporain”, ed. Recueil Sirey, París, 1939, págs. 14).

(35) El Doctor Angélico destaca vigorosamente esa conexión de todos

bien común—, *queda al servicio del fin total de la vida humana*; o, lo que es lo mismo, subordinado a la perfección contemplativa, para cuya conquista resultan ineludibles—a juicio del Doctor Angélico—el aquietamiento de perturbaciones pasionales y de disturbios exteriores, logrado por el ejercicio de las virtudes en general, *por el régimen de la vida civil* (36).

A similar resultado llegará, por último, quien contemple el orden social y jurídico a través del prisma de *la ley*, no ya de la Ley natural que al imponer en toda su extensión el obrar virtuoso—en cuanto conducta conforme a razón, no en cuanto a la singularidad específica de los actos integrantes (37)—, indudablemente encauza de modo plenario al hombre hacia su destino, sino también de la norma positiva en general y de la humana en particular.

los hábitos virtuosos bajo el mando de la prudencia y, concretamente, la sumisión a esta de la *justicia*: “omnia quae sunt virtutum moralium pertinet ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis... Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinantur ad bonum comune... indiget directione prudentiae”. II-II, q. 50, art. 1 ad 1um); observación que tiene verdadera importancia para nuestra tesis, porque si la rectitud de la voluntad es condición antecedente para la beatitud y la vida virtuosa dispone a ésta (I-II, q. 4, art. 4 in corp. y q. 5, art. 5 in corp.), la *justicia*, siendo virtud y precisamente virtud radicante en la voluntad (II-II, q. 58, art. 4), a la que sigue incluso en la vida ultraterrena (I-II, q. 67, art. 1 in corp. y, sobre todo, ad 3um), cooperará activamente—según venimos repitiendo—con todas las otras virtudes en la preparación de la beatitud; a análoga conclusión podríamos llegar con un análisis de aquel pensamiento del Aquinatense sobre que un hombre puede gozar de mayor o menor bienaventuranza si está mejor dispuesto o dirigido en su vivir (I-II, q. 5, art. 2 in corp.), pues evidentemente siendo el Derecho orden racional e imperativo de conducta, *el hombre que más justa y jurídicamente viva*, mejor pretrechado estará para el logro de su fin y más se aproximará a su felicidad.

(36) Vide III Contr Gentes, cap. 37: “Ad hanc (a la contemplación de Dios) omnes alias humanae operationes ordinari videntur sicut ad fines. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplatibus veritatem” (Cfr. V Ethic., lect. 2, núms. 906 y 907; y P. Paul Philippe, op. cit., pág. 85).

(37) Vide I-II, q. 94, art. 3 in corp.

Por de pronto es menester recordar que la ley es regla de acción, y que en el plano de la acción desempeña el fin último, papel de primer principio, de lo que se sigue que aquella ha de ordenarse y tender fundamentalmente a la beatitud en cuanto suma meta del obrar humano (38), y que hacia allá tiene que dirigir, por el cauce del bien común, la conducta del súbdito, revelando la exacta proporción entre su actividad concreta y su terminal destino (39). Solo que, teniendo éste una doble vertiente *natural y sobrenatural*, urge que junto a la *ley humana*—surgida del seno de una comunidad histórica, de orden temporal como el Estado o de orden espiritual, como la Iglesia, y promulgada por la voz de sus respectivos jefes—venga la *ley positivo-divina* a imponerse incluso la rectificación de los motivos interiores y a disponer al alma—filtrándose por sus más escondidos recovecos—para aquella perfección que excede a las simples fuerzas de la humana naturaleza; exigencia esta que no es óbice, sino en cierto sentido hasta confirmación, de que en el otro plano—en el de lo puramente natural—la *ley civil*, extrayendo las conclusiones de la Norma impresa en lo más hondo del ser o determinando de manera concreta sus exigencias sobre la singular realidad histórica, encauza suficientemente la actividad de los ciudadanos hacia su fin y los va haciendo *buenos*,—relativa o absolutamente, según que el bien común perseguido sea más o menos conforme con la justicia absoluta—; los va perfeccionando en la misma medida en que al imponerles su obediencia les *educa* en la virtud, es decir, en la misma medida en que por acostumbrarles—como pági-

(38) I-II, q. 90, art. 2 in corp.: “Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum; ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo... Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnia pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae; necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem”.

(39) “Lex dfrigit sicut ostendens qualis debet esse actus proportionnatus fini ultimo” (2 Sent. dist. 41, q. 1, art. 1 ad 4um).

nas atrás indicábamos—a la repetición de actos virtuosos, *causa en ellos la virtud “adquirida”* y les *dispone* para la recepción de la “infusa” (40). Y nótese que esta mejora de los miembros de la comunidad — promovida por la ley “*non subito sed gradatim*”, porque la propia flaqueza de los hombres exige esmerada prudencia en la imposición de actos virtuosos y en la prohibición de los nocivos, empezando por aquellos que impliquen daño ajeno o atenten a la posibilidad misma de convivir, para seguir luego con otras exigencias más delicadas y finas, en constante ascensión hacia el ideal de una vida plena y bellamente humana (41)—, esa mejora, repetimos, es lograda por la norma jurídica, no solo merced a su fuerza de dirección, sino también a su *rigor sancionador o coactivo*, quizá superfluo para los justos, pero efecacísimo para los prevaricadores y los rebeldes que, comenzando a acostumbrarse bajo el peso de la pena a evitar el delito y a poner el acto debido, terminan por realizar espon-

(40) Vide I-II, q. 91, arts. 3 y 4; q. 95, arts. 2 y 4 y 96, arts. 2 y 3. (Cfr. la glosa del P. Laversin, op. cit., págs. 231-234 y 254 y sigs.)

(41) “Lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato... diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit Etym. (lib. II, cap. 10), lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae. Potestas autem sive facultas operandi, ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et, propter hoc, non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur vel etiam vituperantur. Et, similiter, multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. *Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute.* Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinere. *sed solum graviora*, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset: sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi... *Lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim.* Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti huiusmodi, praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumpunt...” (I-II, q. 96, art. 2 in corp. y ad 2um).

tanea y gozosamente—delectabiliter et ex propria voluntate—el bien que rehusaban (42).

De esta forma, por no ser la Ley —la ley positiva civil

(42) Vide I-II, q. 95, art. 1 in corp.: “Sicut ex supra (q. 63, art. 1; q. 94, art. 3) dictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod hominī adveniant per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu: quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut caetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo homine ab indolitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos est efficacior disciplina. *Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.* Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt: necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desisterent, at alis quietam vitam redderent, et ipsi tandem, per huiusmodi assuetudinem, ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosī. *Huiusmodi autem disciplina, cogens metu poenae, est disciplina legum.* Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur; quia sicut Philosophus dicit, in I Polit. (lect. I), sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium: quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia”; y q. 92, art. 2 ad 4um, “per hoc quos aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona, propter metum poenae: perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat. *Et, secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.*”

Este maravilloso optimismo de Santo Tomás no despegado, sin embargo, un ápice de su agudo sentido de lo real, tiene rancio sabor clásico, con claros antecedentes en Grecia—más equilibradamente que en Platón en Aristóteles (vide de éste por ejemplo, Ethic. Nic., lib. II, cap. 1; y Polit. lib. I, caps. 1-5, lib. VII, caps. 12 y 13, etc.)—sobre todo entre los Doctores cristianos, como San Agustín: “Haec disciplina... quae animi medicina est, quantum Scripturis ipsis, divinis colligi licet, in duo distribuitur, *coercitionem et instructionem.* Coercitio timore, instructio vero amore perficitur, ejus dico cui per disciplinam subvenitur... Qui... diligit proximum, agit quantum potest ut salvus corpore salvusque animo sit: sed cura corporis ad sanitatem animi referenda est. Agit ergo his gradibus, quod ad animum pertinet, ut *primo timeat, deinde diligit Deum*”. (“De moribus Catholicae Ecclesiae”, XXVIII, 56; ed. Desclée vol. “La morale chrétienne”, págs. 103-104; cfr. la nota” de Roland-Gosselin,

y, con mayor motivo, la eclesiástica (43) — una camisa de fuerza que constriñe, sino un aguijón que nos espolea a la conquista de la virtud; una ayuda de nuestra belleza moral, de nuestra dignidad humana y de nuestra felicidad (44), se

pág. 242; y vide, también del Doctor de Hipona, Epist. 153, 16 y 185; y “De Continentia” III, 7 (ed. cit., vol. “L'accétisme chrétien”, págs. 123-124); pensamientos que a través de San Isidoro (cfr. V Etymol., cap. 20), penetran e informan la legislación y la doctrina política española, como puede colegirse con el saboreo, a guisa de muestra, de estos dos textos. Uno legal, “Muy grande es á maravilla el pró que aducen las leyes, al los homes; ca ellas muestran a conocer a Dios: e conociéndole, sabrán en qué manera lo deben amar e temer. E otrosi, les muestra conocer sus Señores e sus Mayorales, e en qué guisa les deben ser obedientes e leales. Otrosi muestran como los homes se amen unos a otros, queriendo cada uno su derecho para el otro, guardándose de le non facer, lo que no querría que faciesen a él. Ca en guardando bien estas cosas, viven derechamente, e con folgura, e en paz, e aprovechase cada uno de lo suyo, e a sabor de ello, e enriquescen las gentes, e amuchíguase el pueblo, e *acrescientase el Señorío, e refrenase la maldad, e cresce el bien. E por todas estas razones dan carrera al home, porque haya bien en este mundo e en el otro*” (“Las Partidas”, Partida 1.^a, tít. 1.^o, Ley 10); y otro doctrinal: “No es obligación en el príncipe justo oponerse luego indiscretamente a los vicios, cuando es vana y evidentemente peligrosa la diligencia; antes es prudencia permitir lo que repugnando no se puede impedir. Disimule la noticia de los vicios hasta que pueda remediarlos con el tiempo *animando con el premio a los buenos y con el castigo a los malos* y usando de otros medios que enseña la prudencia” (Saavedra Fajardo, “*El Hacesas Políticas*, Empresa XVIII, ed. Valencia, 1786, tomo I, pág. 164), enseñanzas y consignas que abren anchos horizontes al Derecho premial y penal y trazan seguros rumbos al Derecho político, sobre nada de lo cual podemos aquí posarnos, sintiéndonos satisfechos con invocar de nuevo los luminosos conceptos del Angélico, en I-II, q. 92, art. 2; q. 95, art. 1 y q. 96, arts. 2 y 3 y II-II, q. 50, art. 1; “De Regimine principum”, lib. I, caps. 14 y 15; y, en general, sus comentarios a la *Política* aristotélica; cfr. L. Lachance, “*L'Humanisme politique de Saint Thomas*”, cit., especialmente tom. II, págs. 555 y sigs.

(43) Vide sobre esto último André Guitrancourt, op. cit., págs. 21 y sigs.; M. Jiménez Fernández, “*Instituciones jurídicas de la Iglesia Católica*”, tom. I, págs. 241 y sigs.; y G. Renard, “*La philosophie de l'institution*”, págs. 279 y sigs.

(44) “Ainsi entendue, la loi est une amie de notre perfection intellectuelle, car c'est une lumière pour l'esprit et elle nous apprend à distinguer le bien du mal. C'est une amie de notre beauté morale, car elle met l'ordre dans nos actes et elle bannit de notre conscience les excès ou les défaillances, qui, rompant la mesure, élèvent aux sentiments et aux vouloirs leurs harmonieuses proportions. C'est une amie de notre dignité personnelle: la soumission à ses

explica que pueda atar y ate nuestra conciencia como con un cabo de la Ley divina (45) y nos exija un acatamiento que no es fría sujeción de autómatas, sino cálida y creadora obediencia o, si se prefiere, activa participación en la noble y empinada empresa de encauzar nuestro vivir y el vivir ajeno hacia su eterno destino (46).

préceptes, loin de nous avilir, nous élève au dessus de nous-mêmes, puisque nous os nous inclinons ni devant un égal, ni devant un groupe de notre espèce, ni même devant la supériorité créée d'un archange ou d'un séraphin, mais seulement devant la raison infailible, et devant la volonté impeccable de l'Infini. C'est une amie de notre bonheur, car à travers les biens secondaires qu'elle nous ordonne d'aimer et des actes particuliers qu'elle nous commande de faire, elle nous pousse vers la fin dernière, c'est-à-dire vers Dieu connu, possédé. Notre doctrine exalte le sujet qui, sous la loi, garde toute sa grandeur, elle exalte aussi singulièrement le législateur fidèle à sa mission. Celui-ci, par son oeuvre, brille au milieu de ses semblables, comme un astre qui, non content d'éclairer son temps, projette ses clartés sur les âges futurs. Son pouvoir lui confère une sorte de sacerdoce, fait de lui l'intermédiaire entre le Créateur et les créatures, l'écho authentique du Verbo éternel. Enfin, parce que ses ordres sont des énergies organisatrices du bien commun, il répand sur la terre la justice, la paix la fraternité, il prépare ces citoyens pour le royaume à venir, il remplit l'office glorieux de *coadjuteur du Père céleste*. Mais notre thèse condamne sévèrement les maîtresses peuples qui ne s'inspirent dans la création de leurs codes que de leurs passions, de leur gloire, de leurs intérêts. Elle montre en eux des profanateurs de la raison, et du pouvoir des oppresseurs de la conscience, des ennemis du bien public. Pasteurs maudits qui 'ayant abusé de leur puissance pour le mal, seront puissamment punis' (P. Jauvier, "La Loi.—Exposition de la morale catholique", págs. 46 y 47. Cfr. Sertillanges, *notas a vol.* "La béatitude", cit., págs. 263 y sigs; y Renard, "La philosophie de l'institution", cit., págs. 275-276).

Importa, sin embargo, aclarar aquí (aunque luego volveremos sobre ello) que la ley, imponiendo propiamente solos los *actos de Justicia* y de las demás virtudes *en cuanto imperadas por la justicia* y siendo ésta virtud eminentemente objetiva, que rectifica el obrar exteriorizado de los hombres, requiérese la intervención de la amistad para que en el consorcio social haya realmente promoción de vida virtuosa. (Cfr. P. Paul Philippe, op. cit., especialmente págs. 99 y sigs.)

(45) Vide I-II, q. 96, art. 4 y en general q. 92, art. 1 y q. 93, art. 3.

Sobre el problema conexo de las "*leyes meramente penales*", vide supra II, págs. 160; y sobre el deber jurídico que se conjuga al deber moral de cumplir la norma, Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 545 y sigs.

(46) "Regere et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit ei habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, in quantum est subditi, et servi, in quantum est servus, nec est regere et gubernare;

3. Lo que acaba de exponerse es nueva confirmación del teorema que inspira estas páginas: el teorema de la *esencial moralidad del Derecho*, como orden de la conducta de seres racionales y libres, implantados natural o convencionalmente en un plano de convivencia.

Pero el caso es que en el concreto existir del hombre —norte de nuestra preocupación— se encuentran huellas y manifestaciones de otros complejos normativos, de *otras ordenaciones prácticas*, que con eficacia rectificadora y directora recaen también sobre su actividad—incluso sobre su actividad social, económica y política—sin encajar, no obstante, en el marco conceptual de lo jurídico.

La cuestión, plenamente desarrollada, estribaría en dilucidar si todos esos tipos de legislación—dando a este término un lato sentido—son especies o partes de un mismo tronco o son campos independientes y desconectados, con misiones propias y peculiares y hasta con antagónicos criterios de valoración y encauzamiento. Fácilmente se comprenderá que no cabe aquí el examen formal y exhaustivo de tan importante y vasto problema, —hasta tal punto arriscado y turbulento que se le ha dicho cabo de Hornos de la filosofía jurídica (47)—; mas la consideración de alguna de sus prin-

sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia nec est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum subditi. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine, secundum arbitrium rationis, inquantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonice, ut dicitur in VI Ethic. (lect. 7): in subditis autem, ad modum artis manu operantis" (II-II, q. 47, art. 12 in corp.; véase especialmente II-II, q. 104, art. 1 ad ium y arts. 2 y 5; también Laversín, op. cit., págs. 274 y 275).

(47) La expresión es de Ihering y quiere simplemente hacer referencia a tormentas doctrinales y tal vez hasta a naufragios, como apostilla irónicamente Benedetto Croce, quien por su parte califica al problema de verdadero rompecabezas ("Filosofía della pratica. Economia ed Etica", trad. franc. cit., págs. 328 y 329).

Sobre la importancia del problema están todos los autores de acuerdo (vide Ahrens, Cours de droit naturel 5eme ed., Bruxelles 1860, págs. 159, nota 1); pero para evitar errores y, en lo posible, esquivar los percances que Croce preconiza, hay que distinguir,—y en esto acierta Recasens Siches (adiciones a la trad. esp. de la "Filosofía del Derecho" de Vecchio, cit. pág. 485)— el aspecto lógico de cómo se diferencian Derecho y Moral, del deontológico: qué debe ser derecho y qué debe ser moral; problemas de perfiles propios

cipales facetas contribuirá desde una perspectiva distinta a poner de relieve el entrañable parentesco y la fundamental convergencia de arranque y de fin que existen entre el Derecho y los otros regimientos del vivir humano.

Suficiente luz pueda, tal vez, obtenerse a este respecto con una brevísima mirada retrospectiva, con un muy rápido pasar hojas de historia. Parece, en efecto, convenientemente comprobado que en el albor de la cultura humana, la regulación de la conducta individual y colectiva, se realizó por la vigencia de una *costumbre indiferenciada* en que predominantes exigencias de carácter religioso y elementos de normación moral y jurídica se entremezclaron apretadamente (48), hasta que más tarde sobre ese fondo común y por un lento y progresivo proceso de maduración, fueron delimitándose los varios tipos de preceptos. Mas esto, a nuestro entender, no implica que en la Antigüedad clásica—al menos desde la madurez del genio helénico—reinara una total confusión de realidades, un pleno desconocimiento de todo rasgo especificador de las distintas reglas que afectan a la humana conducta. Platón, por ejemplo, sin perjuicio de exhibir a la *justicia* como centro de gravitación en la vida de los hombres, presentía en esta la existencia de ciertos repliegues y finezas hasta donde solamente delgados recursos morales como el pudor, podrían penetrar, mientras que el Derecho ejercería, en cambio, una más grue-

—aunque íntimamente trabados—cuya confusión, aparte de otros motivos de orden político, fué causa del error de Christian Thomasius y sus seguidores.
 (48) Vide sobre esto del Vecchio, op. cit., tom. I, págs. 417-418 y tom. II, págs. 227 y sigs.; y Max Ernst Mayer, "Filosofía del Derecho", ed. Labor, trad. esp., págs. 95-96. Realmente nada hay que oponer a esta tesis en cuanto no se trate de extraer de ella ciertas pseudo-consecuencias, como sería la de que en esas fases primitivas de la civilización solo hubiera confusión y torpeza de la mente y, de ahí, el aludido estado de indiferenciación en los ordenamientos: cuando, por el contrario, debe subrayarse con Mariano Puigdollers ("Explicaciones de Cátedra sobre la teoría de las fórmulas expresivas de la ley natural") que la *progresiva positivación* de las exigencias jurídico-naturales pasó y tuvo explícitamente que pasar por esa etapa de costumbres primarias—preñadas de futuros desbordamientos—que no son tara de los pueblos "salvajes", sino fenómeno observable incluso en los medios sociales contemporáneos, donde múltiples normas rectoras de la conducta adoptan, en su nacimiento espontáneo, esa modalidad de "indiferenciación", que no es más que un signo de la radical unidad del ser humano.

sa dominación en las relaciones comunales; y Aristóteles, por su parte, tuvo buen cuidado en dejar reciamente subrayada la dimensión bilateral de la justicia, y su vinculación o referencia al bienestar de la comunidad política (49); esto aparte de que ambos pensadores—con toda la tradición poética y filosófica de su pueblo—tuvieran clara conciencia de que, junto a las leyes establecidas por los hombres, hay otras emanadas de los mismos dioses y de que junto a prescripciones que fluyen del fondo de la naturaleza y del querer divino hay otras que brotan de las humanas y civiles convenciones (50).

En Roma, donde la elaboración técnica del orden jurídico logró relevante crecimiento y depurada exactitud, reforzóse respecto de aquel la nota de *bilateralidad* (51), rectora de

(49) Vide de Platón "Protágoras" 322 c - 325 c (ed. Budé "Les Belles Lettres", zeme ed. París 1941, págs. 37 y sigs., y de Aristóteles *Ethic.* a *Nicom.*, lib. V, cap. 1.º y caps. 3 y sigs.; y "Política", lib. I, cap. 2 y lib. III, cap. 2 (cfr. Suárez, "De legibus", lib. I, cap. 13, ed. esp. cit., pág. 220).

El propio Battaglia, que sitúa en la Edad Moderna el verdadero punto de arranque de la distinción entre Moral y Derecho, no puede dejar de reconocer que el Estagirita percibió claramente la *bilateralidad* de la Justicia a diferencia de las demás virtudes, debiéndosele achacar, según él—en lo que disentimos por ver aquí un mérito y no un defecto—el haber planteado la cuestión no en el campo del Derecho sino en el de la Moral, en cuanto su análisis está dedicado a la *virtud* de la justicia (cfr. ap. cit., pág. 17, nota 2).

Fueron en realidad los pitagóricos los que claramente marcaron la sustantividad de la justicia y perfilaron, en lenguaje matemático, sus notas esenciales, aunque importa mucho notar (con del Vecchio "La Giustizia" cit., págs. 24 y sigs.; y también con P. Guérin, op. cit., págs. 45 y sigs.) que no por eso dejaron de darla un sentido fundamentalmente moral y no secamente materialista, como parece desprenderse de la crítica que Aristóteles le dedicara.

Para un más remoto esbozo de la diferenciación, a base del análisis de las funciones desempeñadas por Themis y Diké, vide del Vecchio, "La Giustizia", cit., págs. 8-9 y P. Guérin, op. cit., págs. 19-21.

(50) Cfr. Las obras de ambos pensadores helenos, por ejemplo, respecto a Platón "Críton" 50 b. y sigs. y "Gorgias" 507 e. y 508 a; y de Aristóteles *Ethic.* *Nicom.* V, cap. 7 y *Rethórica*, II, 13. (1373 b).

Todo esto es ciertamente un dato de que ambas grandes figuras de la cultura humana atisbaban la diferenciación de los órdenes normativos de la conducta, siempre dentro de una fecunda unidad; pero no es—como equivocadamente sostiene Croce (op. cit., pág. 340)—el único y débil vestigio de esa diferenciación.

(51) Cfr. del Vecchio, "La Giustizia" cit., pág. 40 y "Filosofía del Derecho", trad. esp., cit., tom. I, págs. 418 y 419, donde se inclina por la tesis muy debatida de que los jurisconsultos romanos tuvieron una "intuición fina

las definiciones sobre la justicia, que brillan en el umbral de los textos legales y en las cálidas páginas de los más egregios tribunos (52); aunque no por eso se perdiera la visión unitaria, heredada de los helenos, que obtiene incluso un explícito reconocimiento en la célebre triada de preceptos jurídicos fundamentales a la cabeza de la cual el "*honeste vivere*" dice a las claras que por el Derecho circula savia moral, como realidad ligada inescindiblemente a la plenitud de la vida del hombre (53).

Esta concepción—lejos de quebrarse con el triunfo del Cristianismo—alcanza entonces su máximo vigor, por ser postulado de la nueva doctrina que nada humano resulta indiferente a la conquista del "*unum necessarium*" ni extraño a la total disciplina ético-religiosa del terreno vivir. En torno a esta honda verdad gira la elaboración doctrinal de la Patristica que sin caer, —como a veces se ha pretendido— en una "legalización" de la Moral (54), y manteniendo en las

y exacta de los límites del Derecho", llegando a decir por boca de Paulo que "*non omne quod licet honestum est*".

(52) Vide *supra* II nota 128, págs. 153-155, las definiciones de Ulpiano y Cicerón, el último de los cuales subraya perfectamente la nota de comunalidad (cfr. Sena, op. cit., págs. 47-48).

(53) "*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterius non laedere, suum*

cuique tribuere". (Dig. I, tit. I, 10, 1).

La discusión sobre el valor y sentido de esta fórmula sigue abierta y son muchos los que la invocan como prueba del pretendido confusionismo romano sobre el problema que nos ocupa (cfr. la observación de del Vecchio en "*Filosofía del Derecho*", cit., tom. I, pág. 419 y—aunque refiriéndose al *concepto general de justicia* como categoría ética—W. Roces "La idea de la justicia en los juristas romanos", art. en "*Revista Gral. de Legislación y Jurisprudencia*", año 73 (1924), tom. 145, págs. 280-281).

Nosotros pensamos con Alfredo Mendizábal ("*La doctrina de la justicia en la Suma Teológica*", cit., pág. 589), que el "*honeste vivere*" es fundamentalmente un imperativo moral, no jurídico, pero que nutriéndose el Derecho del orden ético, siempre que la inobservancia de los preceptos morales produzca por el escándalo un daño en la conciencia de los demás, un perjuicio a su persona, aparecerá una *injusticia*, puesto que son privados de algo a que tienen *derecho* y que, incluso, en las legislaciones positivas se les protege. (Cfr. más terminantemente aún Giunoppe Capograssi, "*Honeste vivere*", art. aparecido en "*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*", año VI, 1926, págs. 560-561).

(54) Estimo que en este punto yerra del Vecchio ("*La Giustizia*", cit., pág. 20 y "*Filosofía del Derecho*", tom. I, pág. 419), porque el hecho de que los Santos Padres se esforzaran en urgir el cumplimiento de los consejos y

fórmulas definitorias de la justicia los rasgos de alteridad y aun de communalidad (55), aprieta los lazos de esa virtud con todas las otras que integran la vida moral y, atribuyendo todo su valor e importancia a la fecundación de la naturaleza por la Gracia, pone a lo jurídico en la línea infragmentable de la humana santificación (56).

Sobre este venerable legado—al que vino a sumarse el rico poso de la realista teoría isidoriana sobre las condiciones de las leyes positivas (57)—descansó durante siglos la Escolástica, no sin ir introduciendo precisiones y complementos que el cambio de los tiempos requería, hasta que la fuerza asimilante y organizadora de Santo Tomás—abierto sobre la tradición cristiana y sobre el ancho panorama del aristotelismo redivivo—produjera el fruto de una fértil doctrina sobre el punto concreto de la caracterización y emplazamiento ontológico del Derecho que para él queda definido—lo diremos recordando ideas ya vertidas y adelantando otras que muy en breve volverán a nuestra pluma—por las notas de *alteridad y objetividad, servicio al bien común* y, en cierto sentido, *exigibilidad coactiva* (58), suficientes para que

máximas morales del Cristianismo, destacando su obligatoriedad y pretendiendo revestirla de exigibilidad jurídica—táctica de buen combate en medio de una sociedad entregada a vicios y depravaciones—, no equivale a que borrarán toda distinción *lógica* entre Derecho y Moral, y disolvieran a ésta en aquél, pues lo que ocurre es en cierta medida lo contrario: no una disolución, pero sí una ascensión moral de lo jurídico, un alzamiento de las Leyes humanas a más depurados y bellos niveles éticos.

(55) En efecto, aunque la noción de justicia como *virtud general* sea durante toda esta época una realidad viva y operante (Lactancio “Div. Inst.” VI, 12; San Ambrosio, “De officiis” I, 27; San Juan Crisóstomo, In Matt. Homil. XII; San Agustín, “De moribus Ecclesiae Catholicae”, I, 15, etc.); el concepto de justicia como virtud especial reaparece también por doquier en las obras de los Santos Padres (cfr. *supra* II nota 128; del Vecchio, “La Giustizia”, cit., pág. 42 y Senn., op. cit., págs. 48-49).

(56) “Illam vere gratia—escribe San Agustín—qua... Christiani sumus... nolunt omnino cognoscere, sed aperte quidem oppugnare audent: sed quid quid aliud agunt, cum hominibus animalibus non percipientibus quae sunt Spiritus Dei persuadere non cessant, ad operandam perficiendam quae iustitiam et Dei mandata complenda, solam sibi humanam sufficere posse naturam non attendentes quod scriptum est, *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram*”. (Epist. 175, 3. Cit. por Senn., op. cit., pág. 51).

(57) Vide Ethymol. lib. V, cap. 21.

(58) Cfr. *infra*. págs. 233 y sigs. Nos interesa subrayar aquí que esos rasgos están inequívocamente en el pensamiento y en la enseñanza de Santo

resulte delimitado frente a otras normaciones de la conducta, pero nunca motivadoras de que se produzca divorcio entre la justicia estricta y las demás virtudes, ni corte o desgaje alguno de la trabada órbita del orden moral, que abarca en su cuajada plenitud la vida del hombre, tómesese a este en su personal intimidad o tómesese en su social proyección.

Tal orgánico esquema, fortalecido por la casi unánime adhesión de los sabios (59), perdura hecho carne de realidad, a través de los siglos medios, dando a las tareas jurídicas y políticas—pese a errores y desfallecimientos individuales—un aire de augusta empresa, ligada a los fines permanentes de la existencia y recabadora de una tensa agilidad moral en gobernantes y en súbditos (60).

Tomás, como reconocen expresamente del Vecchio ("La Giustizia", cit., página 38); Luis Mendizábal ("Elementos de Derecho natural", Valladolid, 1890, tom. II, págs. 64-65); Recaséns Siches ("Adiciones" ya cit., a "Filosofía del Derecho" de del Vecchio, tom. I, pág. 116); y de manera más clara y sistemática Renard, Lachance, Delos, etc. (cfr. nuestra "Concepción institucional del Derecho", parte II, cap. IV). Por eso resulta científicamente inexplicable que cuando Battaglia ("Alcune osservazioni storico-critiche sulle relazioni tra diritto e morale", cit., *pássim*) busca un antecedente a las precisiones de Thomasius, lo encuentre en Marsilio de Padua y no en Santo Tomás de Aquino que sí, ciertamente, no es un precursor del escisionismo del pensador germano, sí lo es de la definición del Derecho por sus notas de objetividad, alteridad y exterioridad.

(59) Ciertas rebeldías aisladas—presagio de las más graves que llegarán después—ya se anuncian evidentemente en este período: piénsese, por ejemplo, en la figura de Marsilio de Padua a que acabamos de hacer referencia en la nota anterior (sobre él el estudio de Battaglia, también citado).

(60) Con voluntad de no sumarnos al cómodo "medievalismo" que es frecuente y lamentable ensueño de quienes con visión pesimista del vivir presente se obstinan siempre en creer que "cualequier tiempo pasado fué mejor"; y sin desconocer todas las caídas y tropiezos históricos de las centurias medias, estimamos lícito sostener, sin embargo, que en éstas el orden reinante en el pensamiento se hace orden en la convivencia política: el Papa y el Emperador comparten conjugadamente el gobierno temporal y espiritual del mundo siendo sus choques y sus contiendas, como aquella dolorosa de las investiduras, patología y no doctrina. (Vide J. Lucier, "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du moyen âge, en "Recherches de science religieuse", Milano, 1939, tomo D); los príncipes, por su parte, dentro de sus respectivos reinos, actúan como funcionarios de Dios en la tarea de conducir a los súbditos a través de la fruición del bien común a su salvación eterna, mientras los súbditos, obedeciendo a las leyes y a los mandatos de los príncipes y participando activamente en un orgánico sistema jurídico de instituciones y servicios, se corrigen y crecen moralmente.

Mas cuando la arquitectónica construcción se resquebraja y un como potente vendaval que lleva el nombre de Renacimiento y de Reforma trastoca el edificio, barriendo cosas buenas y malas, revolucionando a los individuos y a los pueblos, inquietando y revolviendo a las Ciencias y a las Artes, de un lado); a la Filosofía y a la Religión, de otro, la fundamental trabazón entre los órdenes normativos del humano existir queda expuesta a todas las desgarraduras. Todavía en egregios pensadores, educados en las hondas verdades de la tradición clásica y cristiana—aun en aquellos que asimilaron legítimas inquietudes y fecundos descubrimientos de la nueva cultura (valgan, como ejemplo, los nombres de nuestros Vives, Vitoria, Soto y Suárez) o que, incluso, marcaron en ella cruciales y creadores jalones (como ocurriera con Leibnitz)—, iban a mantener vigorosamente y durante largo tiempo el integrador engarce de todas las virtudes en el eje de la justicia y de la prudencia, y la superior unidad de toda la legislación práctica bajo el primado de la Moral, sin perjuicio de subrayar, los más de ellos, la especificidad del Derecho—por su dimensión “objetiva” y su destinación comunal—y aun de admitir algunos, como nuestros escritores políticos del XVII, las peculiares exigencias del actuar de los príncipes en un mundo de circunstancias cambiadas (61). Pero, simultáneamente a todo este noble esfuerzo, se van desencadenando incisivos ataques e incubando tristes disgregaciones. La irrupción del dogma del “libre examen” no se limita a destrozar la unidad religiosa de la “civitas christiana”, sino que embiste—mucho antes que Thomasius, al fin

(61) Vide Mariano Puigdollers, “La filosofía española de Luis Vives”, Madrid, 1940, págs. 105 y sigs. y W. González Oliveros, “Humanismo frente a comunismo” (Información preliminar a los tratados de Luis Vives), Valladolid, 1937; P. V. Carro, “Domingo de Soto y su doctrina jurídica”, Madrid, 1943, págs. 71 y sigs.; Román Ríaza, “Doctrinas jurídicas y políticas de Vitoria”, en la obra del P. Beltrán de Heredia “Francisco de Vitoria”, ed. Labor, Madrid, 1939, págs. 152 y sigs.; P. Fr. Suárez, “De legibus”, lib. III, cap. XII, núm. 12 y lib. I, cap. 9,—cfr. P. Gabino Márquez, “Filosofía Moral”, cit., tom. I, págs. 181 y 243—; y Recaséns, adiciones cit., tom. I, págs. 161-162 y 498-499 y “Filosofía del Derecho”, cit., págs. 181-183; sobre Leibnitz, del Vecchio, “La Giustizia”, págs. 18-20; y acerca de nuestros escritores políticos las muy agudas consideraciones de J. Antonio Maravall, en su citada “Teoría española del Estado en el siglo XVII”.

y al cabo modesto recolector—contra el egregio y alto templo de la Jurisprudencia, agrientando sus seculares cimientos. Son, en efecto, los propios promotores de la Reforma—Lutero y Calvino, al frente de sus conturbadas huestes—quienes en persona se erigen en despreciadores de la “ley”, sea moral, sea jurídica, pues ambas formas indeslindadas caen para ellos dentro de la vil categoría de lo heterónomo que se ciñe a imponer—no al cristiano, para quien solo la Fe y la norma de la propia voluntad sirven de guía, sino al vulgo o gran masa de los descreídos—la realización de obras exteriores, bajo la amenaza de la ejecución coactiva por la autoridad (62).

Mas no para ahí todo. Las ideas tiene una cruel e inexorable dialéctica y, si el Derecho quedaba implícitamente desgajado no solo del seno de la Religión, sino también del de la Moral—de la Moral auténtica, íntima y profunda—, no tardará la Política en arriesgarse, de la mano de Maquiavelo y sus consortes, por similares caminos, contraponiendo su “verdad parcial”—el aumento y la conservación del poder—a la *verdad total*, de que va prendido el supremo destino humano (63); ni se hará esperar tampoco el engalla-

(62) Reléanse simplemente algunos fragmentos de las “Memorias” de Lutero: “Es preferible gobernarse según la razón natural que según la ley escrita, porque la razón es alma y reino de la ley... La ley escrita es para el pueblo y el hombre de la calle; la razón natural y la alta inteligencia son para algunos seres privilegiados... Hay un eterno combate entre los juristas y los teólogos, como hay una constante oposición entre la ley y la gracia... El Derecho es una bella novia, siempre que permanezca en su lecho nupcial; porque si se pasa a otro lecho y pretende gobernar a la teología, es una gran ramera... La ley es, sin duda, necesaria, pero no la bienaventuranza, porque nadie puede cumplirla... es un verdadero laberinto que solo logra trastocar las conciencias y su justicia es una ficción...” (Vide “Memoires de Luther”, trad. franc. por J. Michalet, París Flammarion, s. f. págs. 329 y sigs.) Con razón, pues, Legaz carga sobre el protestantismo la culpa de la humanización o *mundanización* de la ciencia del Derecho, de donde se seguirá inevitablemente la separación entre éste y la Moral. (Vide “Introducción a la Ciencia del Derecho”, págs. 39-40, con las observaciones muy certeras que en este último lugar se hacen a la doctrina de Lutero y de Calvino, sobre el tema que nos ocupa).

(63) J. A. Maravall (vide op. cit., cap. VIII) ha comparado con agudeza la revolución maquiavélica en lo político a la de Siger de Brabante en lo filosófico; tremendo sofisma de las dos verdades contra el que justamente perdiera la calma el sereno y ecuaníme Doctor de Aquino. No es, en efecto,

miento de la Economía, que al calor de la triunfante concepción faústica del mundo y del pasmoso progreso y revolución de las Ciencias positivas y de las técnicas—estimulado y favorecido por acontecimientos espirituales y materiales, como el descubrimiento de otros Continentes, el hallazgo de nuevos productos, la invención de potentes y afinados mecanismos, el perfeccionamiento en los métodos de investigación y del cálculo, etc., etc.—, olvida su función de servicio a los enhiestos objetivos morales y pretende bastarse

que Maquiavelo negara la distinción entre el bien y el mal o desoñociera las virtudes cristianas, sino que arrinconara todo eso en el plano de la Moral individual, fabricando nuevas categorías para los portadores del mando político. (Vide, por ejemplo, "El príncipe", cap. XVII) La "virtú" del gobernante maquiavélico se ordena no al logro del fin último, sino al aumento y conservación del poder, en cuanto su vida pública absorbe a su vida privada mientras que en nuestros escritores políticos del XVII la personalidad privada del príncipe permanece intacta o intacto al mundo de sus virtudes morales, aunque con su sentido realista marquen (así Saavedra Fajardo, Empresas políticas. Idea de un príncipe político christiano, por ejemplo, Empresa XVIII y Empresa LIX y sigs. ed. cit., tom. I, págs. 154 y sigs. y tom. II, págs. 97 y sigs.), y Pedro Fernández Navarrete, "Conservación de monarquías y Discursos políticos", Discurso XXII, Madrid, 1626, págs. 146 y sigs.) que además de vida virtuosa como persona privada y pública, debe el príncipe poseer un arte específico con que llevar a cabo su misión.

En resumen, pues, la ruptura maquiavélica consiste en esencia en que los fundamentos—y los límites—*transcendentes* de antes, quedan descoyuntados y rotos y el poder, lejos de andar prendido al orden racional de la vida humana, adquiere—si cabe hablar así—incluso una preeminencia sobre este mismo orden. "El precedente remoto del moderno imperialismo—ha escrito con clara visión Mariano Puigdollers—está en el Renacimiento, en los escritores cesaristas, especialmente Maquiavelo, que aconsejaban al Príncipe que, frente a la vieja concepción aristotélica que sometía la voluntad a la naturaleza, y que culmina en la síntesis institucional del *ad bonum commune* de la Escolástica, fuera por el contrario la naturaleza la sometida a la voluntad. Esta fórmula, prácticamente eliminaba la moral de las relaciones políticas y entronizaba la vieja Estadolatría y el cesarismo del *quod, Principi placuit*, de la decadencia romana" (cfr. "La paz como dimensión espiritual de nuestro Imperio", en "Revista de la Universidad de Madrid", tom. I, fasc. V de 1941, pág. 82).

Por eso acéptese una interpretación empirista y relativista de Maquiavelo o una interpretación "idealista" (cfr. la polémica Caristia-Battaglia, en "Revista Internazionale de Filosofia del Diritto", anno XII, fasc. III, mayo-junio de 1932, págs. 395 y sigs.; y Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 247 y sigs.), lo cierto es que en Maquiavelo se quiebra la ligazón esencial de Política y Moral, apareciendo la primera como categoría autónoma, sea o no de valor absoluto.

con su complejo de leyes y valores autónomos para reintegrar al hombre a un terrestre paraíso perdido (64).

En este general proceso, que bien puede llamarse de "laicización" de la vida, dan graves golpes—ya entrado el siglo XVIII, en que la crisis alcanza álgidos momentos (65)—Hugo Groccio, Alberico Gentile, Samuel Puffendorf..., quienes nutriéndose en la ideología religiosa del protestantismo y filosófica del racionalismo cartesiano, van aclimatando la noción de un "ius naturae" puramente terrestre y puliendo los rasgos de exterioridad y coactividad de las "categorías jurídicas" en contraste con los de las categorías morales (66), hasta que de manera tajante y sistemática—este es su único título de originalidad—Christian Thomasius proclama la separación no solo entre lo *justo* y lo *honesto*, sino también entre ambos y esa tercera híbrida cosa que es el "decorum", enarbolando—aunque con nuevo sentido y operante intención política (67)—el viejo criterio de

(64) Todas las generaciones históricas son peligrosas, y encierran una buena dosis de artificio y arbitrariedad: los economistas "modernos" se nutrieron en su mayor parte de jugos cristianos y muchos, bien en su vida, bien incluso en su obra, buscaron entronques con la doctrina tradicional; pero esto no empece a que en sus grandes rasgos y en su tónica general la nueva Economía dejara de ser rama de la Ética, en el sentido aristotélico y tomista (*Ethic. Nicom.*, lib. I, cap. I y Comentarios del Angélico sobre ella) y reclamara para sí rango y función independiente. Cfr., por ejemplo, J. Menvielle, "Concepción católica de la Economía", Buenos Aires, 1936; Tristán de Atayde, "Fragmentos de sociologie chrétienne", trad. franc. París, 1934; G. Boivin, y M. Bouvier-Ajam, "Vers une Economie politique morale", 3eme ed., París Sirey, 1943...

(65) Ceteras observaciones en Paul Hazard, "La crisis de la conciencia europea", ed. Pegaso, Madrid, 1941; y Emiliano Aguado "Del siglo XVIII a nuestros días", ed. Escorial, Madrid, 1941.

(66) Vide Battaglia, op. cit., pág. 13; desde otro punto de vista, Sancho Izquierdo, op. cit., págs. 219 y 272 y sigs.; y V. Cathrein, op. cit., págs. 189 y siguientes.

Observemos, no obstante, por su positivo interés que algún otro peno marcha por la ruta escisionista, hasta el punto de que Croce le impute el no haber pasado de una distinción puramente empírica entre el Derecho y la Moral (op. cit., págs. 340-341).

(67) Importa subrayar esa motivación eminentemente política de la postura escisionista. Lo ha apuntado, con relación a Masilio de Padua, Battaglia (op. cit., págs. 18-19 en las notas); y respecto a los hombres del XVIII debe recalcar, siguiendo la opinión cada vez más extendida, que buscaban "con el sutil sofisma" de que componiéndose la actividad humana de un sector "interior" y otro "exterior", el Derecho debe limitarse a éste y dejar a

la distinción entre el *forum externum* y el *internum*, que de vasos comunicantes se metamorfosean—por arte de birlibirloque—en ciudadelas independizadas, mientras llega el momento, no muy lejano, en que se declaren abierta guerra (68).

(Continuará)

JOAQUIN RUIZ-JIMENEZ.

aquel; obtener patente de corso para la añorada "libertad de pensamiento". (Vide Legaz y Lacambra, op. cit., págs. 216 y sigs.; también, aunque con otra valoración, del Vecchio "Filosofía del Derecho", cit., tom. I, pág. 419; y Battaglia, op. cit., loc. últimamente cit.)

(68) Sobre la posición de Christian Thomasius—que insistimos no es nueva pese a las indicaciones de del Vecchio (op. cit., loc. cit.) y aun a las de Cathrein (op. cit., pág. 268)—nos remitimos a sus propias "Fundamenta iuris naturae et gentium", I, cap. 4-6, e "Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres", I, 1; y para un resumen G. Solari, "La scuola del diritto naturale delle dottrine etico-giuridiche del secolo XVII e XVIII", Torino, 1904, págs. 41 y sigs.) Dado el ambiente histórico en que esta doctrina surgió y su hábil presentación, se explica el revuelo que produjo como auténtica "*manzana de discordia*", en frase feliz de Benedetto Croce, quien en cambio yerra gravemente al pensar (vide su op. cit., pág. 341), que con ello el jurista alemán lanzó la "levadura del progreso" y marcó el momento desde el que es posible hablar de "una Filosofía del Derecho", cuando realmente lo que hizo—sin perjuicio de que ocasionalmente estimulara las investigaciones de la ciencia jurídica—fué incoar todo el desbarajuste posterior y la perturbación que aun reina en este gran sector de la cultura humana.

EL RTUSAMHĀRA

VII

SOBRE LA TRADUCCIÓN DEL RTUSAMHĀRA

Parécenos llegado ya el momento de proceder a la versión directa del poema. Trabajo el de traducciones clásicas, al que con tanto ahinco se dedicaron los hijos de la España Imperial, como es sabido y como atestiguaron ya D. Antonio Pellicer y Saforcada en su *“Ensayo de una biblioteca de traductores españoles”*, año 1778, pág. III, donde dice: “En el siglo XVI y XVII se aplicaron tanto los Españoles a este ejercicio, que trasladaron a la lengua Castellana lo mejor de Italia y de Grecia: por donde se verá que no sólo se adelantó España en este estudio a otras naciones, especialmente a los Franceses que no lo emprendieron seriamente hasta el reynado de Luis XIV, sino que los iguala, si ya no los excede, en la multitud de versiones. ¿De cuántos autores no las tenemos duplicadas y más que triplicadas?”.

No pretendemos vulgarizar el poema, ni ofrecer de él una traducción, al uso, más o menos libre. Pretendemos—y quiera Dios otorgarnos acierto!—penetrar en el concepto y sentido auténticos de la obra, sin alteración de valores y construcciones del texto, siempre que nos sea posible. y salvar las grandes diferencias sintácticas dentro del más escrupuloso respeto al genio propio de cada lengua. Así podrán nuestros lectores apreciar la estructura lingüística y gramatical del habla de los protoarias, al mismo tiempo que saborear los frutos del númen indio.

El texto crítico, por ejemplo, e incluso las extensas referencias bibliográficas no las reputamos de inmediata necesidad. Las ediciones del Rtusamhāra, a pesar de ser numerosas, suelen coincidir en los pasajes fundamentales, afectando sus variantes, de ordinario, tan sólo a meros cambios de palabras sinónimas o al menos análogas en su significación. Además, no siempre consideramos útiles todas las ediciones críticas, pues éstas a veces nos llevan a una nueva recensión, como sucede con la moderna edición crítica del Mahābharata, publi-

cada bajo la dirección del erudito Viṣṇu S. Sukthankar, en colaboración con los más destacados sanscritistas indígenas y extranjeros y bajo los auspicios de mecenas indostánicos.

Tampoco juzgamos indispensable un amplio detalle bibliográfico, sobre todo, porque no hemos omitido las citas oportunas en los lugares que lo exigen.

Además, los textos y traducciones del *Rtusamhāra* se han repetido, al través de los tiempos, hasta acompañados de comentarios y publicados tanto por europeos como por incansables panditās. Púedese afirmar que a los idiomas más importantes han sido vertidas las elegancias y las bellezas literarias del poema de las estaciones indias. Los nombres de Manirāma, de Sringāratilaka, de Sh. Vyankatacharya Upadhye, de Chandrikā y de otros comentadores lo acreditan en la India. Y entre nosotros bien conocidas son las traducciones de Williams Jones (1772), de P. von Bohlen (1840), de K. P. Parah (1894), de Alemany Bolufer (1896), de Srirangam (1912), de A. M. Pizzagalli (1921), de M. Kreyenborg (1924), de R. H. Assier de Pompignan (1938) y de otros como Fauche y Pansikar.

Justo es manifestar, en confirmación de la norma que nos hemos propuesto, que buen número de versiones adolecen de algún defecto de infidelidad, que otras son además incompletas y que en no pocas campea excesiva libertad de interpretación textual y filológica.

De aquí que, en el empeño de reproducir con la posible exactitud el pensamiento de Kālidāsa y el distinto carácter de sus construcciones y de sus giros, nos hayamos decidido a colocar el texto sánscrito más corriente al lado de nuestra versión, bien entendido que, a pesar de nuestro afán, hemos tenido que acudir a la transcripción en caracteres latinos por imposibilidad de reproducir los originales *devanāgarī*.

No escaso tiempo hemos invertido en el intento de alcanzar la más fiel interpretación del poema, atentos siempre a la auténtica significación de los vocablos, al genuino valor morfológico y sintáctico de las palabras y de los compuestos sánscritos, que tanto abundan en los más ricos y dilatados matices de expresión, y, singularmente, en el propósito—no sabemos si logrado—de acomodar el estilo peculiar de la lengua, con razón llamada perfecta, al tan distinto del hermoso romance de Cervantes. Hemos procurado acatar el orden, el régimen, la construcción, los idiotismos e incluso el hipérbaton kalidasiano, en

que, a maravilla, advertimos el reflejo de la primitiva estructura lingüística del indoeuropeo, no oscurecida aún en el medio indoiriano. Reputamos error la simple inspiración humanística, desconociendo o desdénando a Ākaṭāyana, rival de Pāṇini, a Kātyāyana, a Vopadeva, a Vararuci, a Markaṇḍeya, a Purusottama, a Hemacandra, a Trivikrama, jefe de la escuela occidental y a otros gramáticos indios, cuyas teorías hubieran iluminado al mundo lingüístico, siglos antes, y cuyo reciente conocimiento, desde Grimm, ha hecho nacer la gramática científica y otras disciplinas que hoy profundamente se cultivan.

Dentro de nuestra dicción castellana hemos intentado recoger las acepciones semánticas más precisas y exactas de cada palabra sánscrita; mas en esta labor no siempre ha podido acompañarnos la fortuna. Las condiciones geográficas y climatológicas de la India difieren, en grado sumo, de las nuestras. Patente es la gran diversidad en flora y fauna y, por tanto, de sus signos de expresión. Nos encontramos con voces correspondientes a los reinos animal y vegetal, que, careciendo de equivalencia en nuestro idioma, ha sido preciso respetar; pero con el acompañamiento de su explicación.

Por síntesis y no por perífrasis hemos representado algunos compuestos, tales como *śrotraṇḍriya* = "armonioso" en vez de "con agrado al oído" (R. VI, 32), *gitaṇḍbdaḥ* = "con susurros" por "con sonidos de canto" (id.) y *praphullaṇḍahakāraḥṇḍadhiḍasaiḥ* = "con perfumes compuestos de floridos *sahakāras*" en lugar de "teniendo perfumes hechos del florido *sahakāra*" (id.), etc.

Y en cuanto a las profusas expresiones eróticas hemos procurado hacer compatible la exactitud con la honestidad.

HE AQUÍ RTUSAMHĀRA

(El curso de las estaciones)

(I) AHORA EL VERANO

1.—El sol ardiente, la luna apetecida, los depósitos de agua exhaustos por la constante ablución, el delicioso crepúsculo vespertino y Manmatha en languidez anuncian que ha llegado la estación estival, ¡oh amada!

ATHA RTUSAMHĀRAM

ATHA GRĪSMĀH (I)

1.—pracaṇḍasūryaḥ spīhaṇīyacandramāḥ
 sadāvagāhaksatavārisamṇayah /
 dināntaramyo ' bhyupaṇtamanmatho
 nidāghakālāḥ samupagataḥ priyē //

(1) *Grīsmā*, como adjetivo, significa cálido, ardiente y fogoso; mas, como sustantivo masculino, es el verano, la estación estival o calurosa, que consta de los meses *ṇuci* y *ṇukra*, llamados también *jyēsthā* y *āṣāḍha*.

Los dos primeros nombres tienen una significación objetiva, pues designa lo brillante, resplandeciente, lo puro y lo caluroso. fenómenos inherentes al estío. En cambio *jyēsthā* que abarca desde la mitad de mayo al 15 de junio y *āṣāḍha* desde esta fecha a mediados de julio son de origen astronómico. No coincide, pues, el verano indio con el europeo.

- 2.—Las noches, las sombras disipadas por la luna, dondequiera parado el lugar del baño, la profusión de joyas y el sándalo jugoso en el verano, ¡oh amada!, vienen al servicio de la gente.
- 3.—Del perfumado ajarafe del palacio encantador, del néctar agitado por el hálito de la boca amada y del melodioso canto, incentivo del amor en la noche brillante gustan los enamorados.
- 4.—Con sus caderas redondas como bimbos, con sus ceñidores de telas finas, con los bustos adornados de collares sandalinos, y con sus largas cabelleras bañadas de aromáticas esencias, las mujeres hacen llevadero el calor de los amantes.
- 5.—Por los pies de las bellas caderas, enrojecidos con jugoso color de rica laca y por las ajorcas de uno y otro pie imitadoras del graznido de los ánsares, el corazón del hombre se hace amoroso.

- 2.—niçāḥ ṣaṣāṅkaksatanīlārājayaḥ
kva cid vicitrām jalayantramandiram /
maṇiprakāraḥ śarasam ca candanam
ṣacau priye yānti janasya sevyatām //
- 3.—suvasitam harmyatalaṁ manoramam
priyamukhocchvāsavikampitam madhu /
sutantri gītam madanasya dīpanam
ṣacau niçthe nubhavanti kaminah //
- 4.—nitambabimbaiḥ sudūkulamekhalaiḥ
stanaiḥ saharābharanaiḥ sacandanaiḥ /
cīroruhaiḥ śāṇakaṣāyavāsitaiḥ
striyo nidāgham ṣamayanti kaminām //
- 5.—nīṭantalākṣārasarāgalohitair
nīṭambinīnām caranaiḥ sunūpuraiḥ /
pāde pade haṁsarutanukāribhir
janasya cittam kriyate samanmatham //

- 6.—Los senos, barnizados de ungüento sandalino, las más finas perlas parecidas al alcanfor y las regiones lumbares con cinturones áureos, ¿a quién la mente no hacen lánguida?
- 7.—Invadidos de sudor los miembros, habiéndose quitado los pesados vestidos de momento, los bustos, erguido el pecho, con tenue tela cubren las alegres jovencitas.
- 8.—Por el aire agitado con abanicos empapados en esencia de sándalo, por pechos adornados de collares, por los sonidos de la vina y por cantos melodiosos es despertado ahora el dormido Manmatha.
- 9.—En los blancos palacios, durante las noches, los rostros de las mujeres felizmente dormidos contemplando sin cesar la luna, desvaída al fin en la alborada, marcha como afrentada hacia el ocaso.

6.—payodharaṣ candanapañkacarcitā
tuṣāragaurārpitahāraṣekharāḥ /
nitambadeṣaṣ ca sahemamekhalāḥ
prakurvate kasya mano na sotsukam //

7.—samudgatasvedacitāṅgasamdhayo
vīmucya vāsāṃsi gurūni sampratam /
staneṣu tanv amṣukam unnatastana
niveṣayante pramadāḥ sayauvanāḥ //

8.—sacandanāmbuvyajanodbhavanilaiḥ
sahārayaṣṭīstanamaṇḍalārpitaiḥ /
savallakikākaligītaniḥsvanaiḥ
prabudhyate supta ivādyā manmathaḥ //

9.—siteṣu harmyeṣu niṣāsu yositām
sukhaprasuptāni mukhāni candramāḥ /
vilokya niryāntranam utsukaṣ ciram
niṣākṣaye yāti hriyeva pañḍutām //

- 10.—Arremolinado el polvo levantado por el huracán irresistible, y, abrasada por el ardor del fuego solar, la tierra no puede ser vista por los caminantes, también, en sus corazones, consumidos por la pena de la separación de la esposa.
- 11.—Los ciervos, atormentados por asfixiante ardor, con sus paladares resecos por devoradora sed, al ver las nubes, semejantes al antimonio molido, han sido vehementemente impulsados hacia el agua que hay en el interior de los bosques.
- 12.—Con sus turbaciones, con sus miradas picarescas y sonrientes las jóvenes traviesas, en el corazón de los galantes rápidamente encienden la llama del amor, al modo de crepúsculos vespertinos embellecidos por la hermosa luna.
- 13.—La serpiente de anteojos, muy torturada por los rayos del sol, abrasada en el camino por el polvo calcinado, va deslizándose, cabizbaja y se para, jadeante, a los pies del pavo real.

10.—asahyavātoddhatarenumaṇḍalā
 praçaṇḍasūryatapātāpitā mahi /
 na çakyate draṣṭum api pravaśibhiḥ
 priyaviyogānaladagdhamaṇasaiḥ //

11.—mṛgāḥ praçaṇḍatapātāpitā bhr̥ṣam
 tr̥ṣā mahatyā pariçuskatalavah /
 vanāntare toyam iti pradhāvita
 nirikṣya bhinnāñjanasamṇibham nabhaḥ //

12.—savibhramaiḥ sasmitajihmavikṣitair
 vilāsavatyō manasi prasangiṇam /
 anāṅgasamḍipānam āçu kurvate
 yathā pradoṣaḥ çaçicarubhūṣanāḥ //

13.—raver mayūkhair abhitāpito bhr̥ṣam
 vidahyamānaḥ pathi taptapāṃṣubhiḥ /
 avānmukho jihmagatiḥ çvasan muhuh
 phaṇi mayurasya tāle nisīdati //

- 14.—El rey de los animales, de continuo jadeante, las fauces abiertas, trémula la lengua, encrespada la melena, el vigor de su fuerza abatido por devoradora sed, realmente ya no acomete a los elefantes de la cercanía.
- 15.—A pesar del agua de llovizna caída en sus gargantas, atormen-
tados por los rayos solares, consumidos por ardorosa sed, los
elefantes, ávidos de agua, en verdad, no temen a los leones.
- 16.—Con los rayos del sol, propios del fuego sacrificador, los pavos
reales, lánguidos de alma y cuerpo, no matan a la vecina ser-
piente demoníaca, que introduce su cabeza en la rueda de plu-
mas del ave altiva.
- 17.—Al apretado juncal, al lodazal blanquecino, a la charca hozan-
do con sus hocicos alargados, la piara jabalina, afligida por el
sol de luz abrasadora, agujerea, en verdad, la superficie de la
tierra.

- 14.—tr̥sā mahatyā hatavikramodyamah
çvasan muhur bhūrividaritananah /
na hany adūre ' pi gajān mrgādhipo
vilolajihvaç calitāgrakesarah //
- 15.—viçuṣkakanthāhataçikarāmbhaso
gabhastibhir bhānumato ' bhitāpitāh /
pravṛddhatṛṣṇopahatā jalārthino
na dantīnah kesarīno ' pi bibhyati //
- 16.—hutāgnikalpaih savitur marīcibhīh
kalāpinah klāntaçarīracetasah /
na bhoginam ghnanti samīpavartinam
kalapacakreṣu niveçitananam //
- 17.—sabbhadramustam paripāṇdukardamam
sarah khanann āyatapotramāṇdalaiḥ /
pradiptabhāsā ravinā vitāpito
varāhayūtho viçatīva bhūtalam //

- 18.—Atormentada por el sol nimbado de los más ardientes rayos, saltando del estanque cenagoso la rana, debajo de la serpiente encaperuzada, se coloca.
- 19.—Obscurecido el delicado brillo de la caperuza por la luz solar, saboreado el aire por la bífida lengua vibrante y torturada por el ardor del sol, del fuego y del veneno la serpiente, abrasada de sed, no mata a la multitud de ranas.
- 20.—Arrancada por completo la red de fibras de loto, el pez sin vida, huida la tímida grulla, por los elefantes, juntos y apretados unos contra otros, la laguna ha sido convertida en lodazal intensamente pisado.
- 21.—Cubierta de espumosa saliva la boca, fuerra la rojiza lengua, levantada la cabeza, devorada por la sed, la manada de búfalos, ansiando el agua, sale de las cavernas de la montaña.

18.—vivasvatā tīkṣṇatārāṃṣu mālinā

sapaṅkatoyat saraso ' bhitāpitāḥ /

utplutya bhekas trsitasya bhoginah

phanātapatrasya tale nisīdati //

19.—raviprabhodhinnaṣiromaniprabho

vilolajihvadvāyāliḍhamārutāḥ /

viśāgnisūryātapatāpitāḥ phanī

na hanti mandūkakulam trsākulāḥ //

20.—samuddhrtāṣaṃrṇalājālakam

vapaṇnamīnam drutabhītasārasam /

parasparotpīḍanasamhatair gajaiḥ

kṛtām sarāḥ sandravimārdakardamam //

21.—saphenālālāvṛtavaktrasamputam

vinirgatalohitajihvam unmukham /

trsākulam nihsṛtam adrigahvarād

gavesamānam mahiṣīkulam jālam //

- 22.—Los brotes de hierba abrasados por el intenso fuego de la selva, las secas hojas arrastradas por la fuerza del viento huracanado, consumida el agua en todo lugar por el ardor del sol, los bordes de los bosques, siendo observados desde las alturas, infunden temor.
- 23.—Jadea la bandada de pájaros guarecida en la arboleda de hojas secas, la manada de monos corre fatigada hacia la espesura del monte, vaga el rebaño de gauros por todos lados anhelando el agua y muchedumbre de çarabhá sorbe el líquido de la laguna.
- 24.—Con el brillo del encendido bermellón y del alazor recién abierto, con violencia producida por la velocidad del fuerte viento, con el estrecho abrazo de los cabos de las enredaderas y de las ramas, en uno y otro lugar, las tierras son incendiadas por el fuego.
- 25.—Resuena el desatado viento en las oquedades de las montañas, vibra su penetrante silbido entre los resecos cañaverales, avanza sobre la hierba, su violencia aumentada por momentos, y el incendio de la selva, extendido hasta sus límites, espanta a la manada de ciervos.

22.—paṭutaravanadāhat plustaçaṣapaprarahāḥ
 paruṣapavanavegāt kṣiptasaṃçuskaparnāḥ /
 dinakaraparitāpat kṣīnatoyaḥ samantād
 vidadhati bhayam uccair vikṣyamāṇā vanāntāḥ //

23.—çvasiti vihagavargah çirṇaparnādrumasthah
 kapikulam upayati klāntam adrer nikuñjam /
 bhramati gavayayūthah sarvatas toyam icchāṇ
 çarabhakulam ajihmaṃ proddharaty ambu kūpāt //

24.—vikacanavakusumbhasvacchasindurabhāsa
 prabalapavanavegoddhūtavegena tūrnām /
 taruviṭāpalatāgrālinganavyākulena
 diçi diçi paridagdha bhūmayah pavakena //

25.—dhvanati pavanaviddhah parvatānaṃ darīṣu
 sphuṭati paṭuninādaḥ çuṣkavaṃçasthalīṣu /
 prasarati trṇamādhye labdhavṛddhiḥ kṣanena
 kṣapayati mrgavargam prāntalagno davāgnih //

- 26.—Con más intensidad, como producido en los bosques de ceibas, crepita fulgente, cual el oro, entre los huecos de los árboles, asciendo rápidamente sobre el tronco frondoso de ramas y de tallos y, atizado por el viento, corre a todas partes el fuego dentro del cinturón selvático.
- 27.—Los leones, los gauros y los elefantes, castigados sus cuerpos por el incendio, fraternalmente unidos, habiendo depuesto su rencor, por la amenaza del fuego destructor, velozmente saliendo de la guarida, se dirigen al extenso banco del arenal ribereño.
- 28.—Cubierta el agua por abundantes nelumbos, delicioso el perfume de la bignonia, agradable la aspersión del agua, venerable el haz de rayos lunares, transcurra para tí la estación estival, en compañía de los amantes, durante la noche, con melodiosas canciones en la azotea del palacio felizmente. (1).

26.—bahutara iva jātaḥ ṣālmalinām vaneṣu
 sphurati kanakagaurāḥ koṭareṣu drumāṇām /
 pariṇatadalaṣṭhād utpataty āṣu vrksād
 bhramati pavanadhūtaḥ sarvato 'gnir vañante //

27.—gajagavayamrgendrā vahnisaṃtaptadehāḥ
 suhrda iva sametā dvandvābhavaṃ vihaya /
 hutavahaparikhedāḥ āṣu nirgatya kaksād
 vipulapulinaḍeṣāṃ nimnagāṃ ācayante //

28.—kamalavanacitāmbuḥ pātālāmodaramyah
 sukhasalilanīsekāḥ sevyacandrāṃṣujālah /
 vrajatu tava nidāghaḥ kāmīnībhiḥ sameto
 niṣi sulalitagītair harmyaprṣṭhe sukheṇa //

(1) Con semejantes versos deprecatorios o expresiones de bienandanza para el lector terminan siempre los cantos del poema. La manifestación de fe en la omnipotencia divina es constante en la literatura india. Así Patāñjali es considerado como forma corporea de la serpiente Ṣeṣa, el Bhagavat cuenta el Lalitavistāra, Vālmiki compone el Rāmāyana por inspiración del divino Nārada, y el teatro es construido por el célebre Viṣṇvakarman. En la dramática, según opinión más probable, no el brahmán, sino el sūtradhāra o jefe de compañía, en la nandī o bendición y el protagonista, de ordinario una persona real, al fin de la representación cumplen la grata misión de pedir la plenitud de bienes temporales y eternos para los oyentes.

(II) AHORA LA ESTACION LLUVIOSA

- 1.—Regocijado el elefante con la nube de llovizna, fúlgido el relámpago y estruendoso el tambor del trueno, ha venido como rey, retumbante y pomposo, el período de las lluvias, deseado de la gente amorosa, ¡oh amada!
- 2.—Con los esplendores de las hojas del loto azul no común, ora iguales al color del colirio oleoso, ora semejantes a los senos de mujer encinta, ha sido cubierto de nubes por todas partes el firmamento.
- 3.—Ansiadas por sedientas bandadas de pájaros y de cuclillos e inclinadas por el peso del agua, marchan lentamente, vertiendo lluvia copiosa, las tronadoras nubes, alborotadas y gratas al oído.

ATHA VARSA (I)

- 1.—saçikarāmbhodharamattakuñjaras
taditpatako ' çañçabdamardalah /
samāgato rājavat uddhatudhvanir
ghanagamah kāmijanapriyah priye //
- 2.—nitantanīlotpalapattrakāntibhiḥ
kva cit prabhinnāñjanarāgasam̐nbhaiḥ /
kva cit saḡarbhapramadaṣṭanaprabhaiḥ
samācitam̐ vyoma ghanaiḥ samantataḥ //
- 3.—tr̥ṣakulaiḥ cātakapakṣiṇam̐ kulaiḥ
prayācitāḥ toyabharāvalambināḥ /
prayanti mandam̐ bahuvarivarṣiṇo
balāhakāḥ çotramanoharasvanāḥ //

(i) *Varsā*, s. f. en ā., correspondiente al pali *vassa* y al griego ἑ'ρση poco frecuente en singular y mucho en plural, significa lluvias y estación lluviosa. Comprende ésta en algunos lugares los meses *çrāvāna* y *bhādra*, en otros *hādra* y *açvinā* y en ciertas comarcas un período más o menos largo de tiempo. Conforme al capítulo XXV del *Kiṣkindhyakāṇḍa* (*Rāmāyana*) el mes *çrāvāna* es el primero de la época lluviosa y abarca desde la mitad de julio próximamente al 15 de agosto. Y *bhādra* desde esta fecha a mediados de septiembre y, por fin, el llamado *açvinā* cesa el 15 de octubre con la placidez del mes *kārttika*.

- 4.—Las nubes de trueno, pavorosas por su fuerte estampido, habiendo asido la cuerda luminosa del arco de Indra, prontas a descargar en impetuosa caída el aguacero intenso, afligen grandemente el corazón de los caminantes.
- 5.—Con los brotes de hierbas parecidos a turquesas de quebrado color, cubierta con los pétalos de florida kandali la tierra, con sus luciérnagas, brilla cual bella mujer adornada de regio aderezo en la garganta.
- 6.—Siempre regocijado y deseoso del festivo deleite, espléndido con su cola desplegada y extendida, agitado con las caricias, enlaces y retozos el tropel de pavos reales, ahora, precipita su danza.
- 7.—Habiendo arrancado por todas partes los árboles de las orillas, acrecentada la corriente con aguas turbias, como mujeres inquietas, presas de confusión, van rápidamente los ríos a la mar.

4.—balāhakāṣ saṇiṇṇabdhisaṇāḥ
 surendracāpam dadhatas tadidgunam /
 sutiksnadhārāpatanograsāyakās
 tudanti ceto nitaram pravasinām //

5.—prabhinnavaidūryanibhais trnāṅkuraiḥ
 samācitā protthitakandalīdalaiḥ /
 vibhāti kanthe vararatnabhūṣitā
 varāṅaneva kṣitir indragopakaiḥ //

6.—sada manojñam suratotsavotsukam
 vikīrnavistīrṇakalāpaṣobhitam /
 savibhramalinganacumbanākulam
 pravṛddhanṛtyam kulam adya barhinām //

7.—nīpatayantyaḥ paritas tatadruman
 pravṛddhavegāḥ salilair anirmalaiḥ /
 striyaḥ pradustā iva jātavibhramāḥ
 prayānti nadyas tvaritam payonidhim //

- 8.—Con la hierba naciente, con vástagos tiernos y derechos, los bosques encantadores, tapizados de zafiros, pasto del diente de las gacelas, fascinan el corazón, embellecidos por árboles de jóvenes retoños.
- 9.—La cercanía de la selva arenosa, cubierta por ciervos de mirada inquieta semejante al loto azul y sumamente turbados, produce la emoción del corazón.
- 10.—Con celeridad moviéndose en las alturas las nubes, también la noche envuelta en densas tinieblas, iluminadas las tierras del sendero por el fulgor del relámpago, marchan con desenvoltura las mujeres galantes.
- 11.—Ante las nubes sordas, secas, amenazadoras y retumbantes, pronto, con el alma afligida, las mujeres, aun mediando ofensa, a los esposos estrechamente abrazan en su morada.

8.—tr̥nodgamair uddhatakomalāṅkuraic
citāni nilair harinīmukhaksataih /
vanāni ranyāni haranti manasam
vibhūsitāny udgatapallavadrumaiḥ //

9.—vilolanetrotpalaṣobhhitānanair
mrgaiḥ samantad upajātasādhvasaiḥ /
samācitā saikatini vanasthali
samutsukatvam prakaroti cetasah //

10.—sutikṣnam uccai rasatām payomucām
ghanāndhakārāvṛtaṣarvarisv api /
taditprabhādarçitamārgabhūmayah
prayānti rāgād abhisārikāḥ striyah //

11.—payodharair bhimagabhiraniḥsvanair
dhvanadbhir udvejitacetaso bhr̥ṣam /
kṛtvāparādhān api yositāḥ priyān
pariṣvajante çayane niran̥taram //

- 12.—Con lágrimas de loto azul de sus ojos rociando los pimpollos de sus bellos labios de bimba y abandonando sus perfumes, adornos y collares, están desalentadas las esposas de los viandantes.
- 13.—Turbia, cargada de hierbas, semillas e insectos, como reptil, yente a lo largo en marcha serpenteante, habiendo sido vista por las asustadas turbas de ranas, la nueva corriente se desliza hacia la hondonada.
- 14.—El ansiado plantel de lotos de pétalos florecidos habiendo abandonado las abejas, susurrantes y gratas al oído, caen confusas en las ruedas de plumas de los pavos reales, creyendo ser el tierno loto azul.
- 15.—Los elefantes salvajes, enfurecidos con el estruendo de las nuevas nubes y bramando a cada momento, ofrecen los espacios de sus sienes, semejantes al immaculado loto azul, cubiertos por destilaciones de *mada* (1) y por enjambres de abejas.

12.—vilocanendīvaravāribindubhir
niṣiktabimbādharaṇārupallavaḥ /
nirastamalyābharāṇanulepanāḥ
sthitā niraṇṇaḥ pramaḍaḥ pravasiṇām //

13.—vipaṇḍavaṃ kīṭarajastrīṇānvitam
bhujāṅgavad vakragatiprasarpitam /
sasādhvasair bhekakulair vilokitam
prayāti nimnābhimukhaṃ navodakam //

14.—praphullapatrāṃ nalinīm samutsukāṃ
vihāya bhr̥ṅgaḥ ṣṛutihāriniḥsvanāḥ /
patanti mudhāḥ cikhiṇām pranṛtyatām
kalāpacakreṣu navotpalāṇayāḥ //

15.—vanadvipaṇām navatoyadasvanair
madānvitāṇām dhvanatām muhur muhuḥ /
kapoladeṣā vimalotpalaprabhāḥ
sabhr̥ṅgayūthair madavāribhiḥ citāḥ //

(1) *Mada*, s. m., que ha dado origen a voces europeas como la inglesa *madness*, significa embriaguez, furor, locura, furia, frenesí y desenfreno, tanto en el orden físico como en el moral. Se aplica también a las bebidas embriagadoras, al soma, a la miel y de un modo especial al icor rezumado de las sienes de los elefantes, cuando éstos padecen ataques furiosos. A esta secreción oleosa parece referirse el poeta.

16.—Besadas las cumbres rocosas por las bajas nubes de agua, las montañas, pródigas de manantiales por todos los lados y pobladas de pavos en danzas circulares, hacen nacer la emoción.

17.—A los pandanos, *nīpas* (1), arjunas (2), sarjas (3) y kadambas habiendo agitado y, por tanto, con sus flores perfumado el viento, fresco al contacto de la nube lluviosa. ¿a quién no causa ansiedad?

16.—satoyanamrāmbudacumbitopalāh
 samācitāh prasravaṇaiḥ samantataḥ /
 pravṛttanṛtyaiḥ cīkhibhiḥ samākulāh
 samutsukatvam janayanti bhūdharāḥ //

17.—kadambasarjārjunanīpaketakan
 vikampayams tatkusumādhivāsiaḥ /
 saçikarāmbhodharasangaçitalāh
 samīranāḥ kaṁ na karoti sotsukam //

(1) *Nīpa*, adj, significa bajo, hondo, profundo y, s. m., el pie de una montaña. En nombre propio indica la *Nauclea kadamba* y la *Ixora bandhuca*. Aquí no se refiere a la especie primera, puesto que el autor la cita después. Se trata de la segunda, llamada también *Bandhujīva* o *Bandhujīvaka* o *Pentapetes phoenicea*, que abre sus rojas flores al mediodía para marchitarse a la mañana siguiente. Es originaria de la India y se extiende a las Molucas, habiendo recibido de los clasificadores los nombres de *I. indica*, *I. coccinea* e *I. odorata*, que corresponden al jazmín de Madagascar.

(2) *Arjuna*, significa, como adj., claro, blanco, plateado y, como s. m., la blancura. En nombre propio es la *Terminalia arjuna* o *T. chebula*, muy codiciada por su rica madera y por sus frutos, llamados mirobalanos índicos.

(3) *Sarja* = *çala* = *sala* es el árbol sal, muy estimado por su madera y su goma aromática. Se llama por los botánicos *Shorea robusta* o *Valeria robusta*, venerada de los budhistas, porque su fundador murió bajo este árbol.

- 18.—Con las cabelleras extendidas hasta las caderas, con olorosas flores formando guirnalda, con los bustos enjoyados y con las bocas saturadas de ron, las mujeres hacen surgir la alegría de los amantes.
- 19.—Corren los ríos, vierten agua las nubes, braman los elefantes furiosos, brillan los contornos de los bosques, están meditando las carentes de esposo, danzan las pavos reales y trepan los monos.
- 20.—Relampagueantes, festoneadas con el arco de Indra las nubes, cargadas de agua, y las mujeres resplandecientes con sus brazaletes y cinturones alhajados coinciden en subyugar el corazón de los viandantes.
- 21.—Guirnalda de pandanos, de nuevos kesaras (1) y de kadambas enlazadas en la cabeza llevan las mujeres hoy y en medio del oído adornos de manojos de flores del árbol kakubhá (2), colocados al borde de las orejas.

18.—çiroruhailh çronitatāvalambibhih
krtavatamsaiḥ kusumaiḥ sugandhibhiḥ /
stanaiḥ saḥarair vadanaiḥ saśidhubhiḥ
striyo ratim samjanayanti kaminam //

19.—vahanti varṣanti nadanti bhānti
dhyayanti nrtyanti samaçrayanti /
nadyo ghana mattagaja vanantah
priyavihinah çikhinah plavangah //

20.—tadillataḥ çakradhanurvibhūṣitaḥ
payodharas toyabharāvalambinaḥ /
striyah svakāñcimanikundalojjvala
haranti ceto yugapat pravasinam //

21.—malah kadambanavakesaraketakinanī
āyojitaḥ çirasi bibhrati yoṣito ' dya /
karnāntaresu kakubhadrumamañjaribhiḥ
çrotranukūlaracitan avatamsakamṣca //

(1) *Kesara* o *keçara*, s. m. y n., designa las plantas *Rottleria tinctoria*, *Mimusops elengi* y *Mesua ferrea*. La *Rottleria tinctoria* de Roxb. o *Echinus philippinensis* de H. Bn. o *Croton philippinense* de Lamk es un árbol de tres a diez metros de altura, desarrollado en toda el Asia tropical, y famoso por sus frutos que se cubren de un polvo granuloso de rojo vivo, empleado en medicina y en la industria con el nombre de *kamala*.

(2) *Kakuḥā*, como adjetivo, significa elevado, distinguido, eminente y, como s. m., un espíritu malo, un pájaro e incluso el árbol llamado *Terminalia arjuna*, de que ya hemos hablado.

- 22.—Ungidos los miembros con abundante sándalo y áloe negro, perfumados los copetes de sus cabellos con guirnaldas de flores, oyendo el estrépito de las nubes al anochecer precipitadamente las mujeres marchan de la morada paterna a la propia mansión.
- 23.—Con tintes de loto azul, altas, colgadas por su carga de agua, empujadas por el suave céfiro, las nubes con el rayo de Indra avanzan lentamente del mismo modo que es fascinado el corazón de las recién desposadas con viandantes, desoladas por la separación.
- 24.—Como embriagada con las recientes flores de kaḍambas por doquiera, con los frondosos árboles agitados por el viento cual danzarina, como expresando sus sonrisas por las agujas de las ketakís se ofrece la selva, absorbido el calor con la caída del agua.

22.—kālagurupracuracandanacarcitāṅgyah
 puspāvataṃsasurabhīkṛtakeṣapaṇāḥ /
 cṛutvā dhvanim jālamucāṃ tvaritaṃ pradōṣe
 çayyāgrhaṃ gurugṛhāt praviṣṇānti nāryah //

23.—kuvalayadalanīlāir unnatais toyanamrāir
 mṛdupavanavidhūtair mandamandaṃ caladbhiḥ /
 apahrtaṃ iva cetasa toyadaiḥ sendracāpaiḥ
 pathikajanavadhūnāṃ tadviyogakṣatānāṃ //

24.—mudita iva kaḍambair jātapuṣpaiḥ samantāt
 pavanacalitaṣākhaiḥ ṣākhibhir nṛtyatīva /
 hasitaṃ iva vidhatte sūcibhiḥ ketakīnāṃ
 navasālilanisekāc chāntatāpo vanāntah //

- 25.—La guirnalda de bakulas (1), tejida de malatis (2) con flores entreabiertas y capullos de yuthikas (3) en la cabeza, constituye el adorno de las nuevas esposas, con kadambas recién florecidas. Del mismo modo, cual un amante, el cúmulo de nubes corona esta estación.
- 26.—Las mujeres lucen sobre sus elevados y opulentos senos el collar de perlas, sobre las amplias caderas finas y brillantes telas de dukula (4), el surco piloso nacido con la caída del agua nueva y en el talle el bello triple pliegue.

- 25.—çirasi bakulamālām malatibhiḥ sametām
 kusumitanavapuspair yūthikākudmalaiç ca /
 vikacanavakadambaiḥ karnapūram vadhūnām
 racayati jaladaughah kāntavat kālā eṣaḥ //
- 26.—dadhati kucayugāgrair unnatair hārayastim
 .pratanusitadukulāny ayataiḥ çronibimbaiḥ /
 navajalakanasekāḍ unnatām romarājīm
 trivalivalitaçobham madhyadeçaiç ca nāryaḥ //

(1) *Bakula* = *bakula* = *vakula* = *vakula*, s. m., es el *Mimusops elengi* del género *Mimosa*, muy extendido por la India y Ceilán, donde es muy estimado por la esencia de sus flores, por sus bayas comestibles, por el aceite de sus semillas, por sus hojas, raíz y corteza que gozan de propiedades medicinales, pues sus hojas curan la jaqueca.

(2) *Mālātī*, s. f., designa la planta conocida por los botánicos con los nombres de *Jasminum grandiflorum*, *Bignonia suaveolens* y *Echites caryophyllata*. El primero corresponde a nuestro jazmín oloroso o real, al jazmín de grandes flores, llamado jazmín de España, originario de la India.

(3) *Yūthikā*, s. f., indica el *Jasminum auriculatum* y la *Clypea hernandifolia*, planta perteneciente a la familia de las menispermáceas, comprendida en el género *Stephania* de Willdenow, sinónimo del *Steriphomo* de Spreng y de la *Cyclea* de Arn.

(4) *Dukula* en género masculino designa una planta de algodón y de lino; mas, en género neutro significa un vestido fino, confeccionado de dicha materia.

- 27.—Habiéndose refrescado al contacto del agua nueva el viento, agitador de los árboles inclinados al peso de sus flores, húmedo y bien oloroso con el polen de los pandanos, fascina las almas de los viandantes.
- 28.—Así es dicho: “Nosotras, agobiadas con la carga líquida, en las cimas tenemos el refugio”. Con chaparrones las nubes, vencidas por el agua, al Vindhaya, abrasado por los excesivos y ardorosos rayos del fuego estival, ciertamente regocijan.
- 29.—Sumamente encantadora, grata al corazón de las mujeres, inseparable amiga de las lianas y de las ramas de los árboles, ésta la estación lluviosa, vivificadora de los seres, colme tus deseos cumplidos con abundancia.

- 27.—navajalakanasāṅgāc chītatām ādadhānah
kusumabharanatanām lāsakah padapānām /
janitasurabhigandhah ketakīnām rajobhir
apaharati nabhasvān prositanām manāṃsi //
- 28.—jalabharanamitānām ācraṇo ' smākam uccair
ayaṃ iti jalasekaiś toyadāś toyanamrah /
atīcayaparusaḥbhir grīṣṃmavāṇneh cikhābhīh
samupajanitatāpam līlādayantīva vindhyam //
- 29.—bahugunāramanīyo yositām cittahārī
taravītapalatānām bandhavo nirvikārah /
jaladasamaya esah prāṇinām prānabhūto
dīcātu tava hitāni prayaṣo vāñchitāni //

Justo RAMOS DE ANDRES

Pbro. y Profesor de Lengua y Literatura
Sánscritas en la Universidad Central

Actualidad española

Asamblea Mariológica Hispano-Portuguesa en Fátima

Con solo cuatro años de existencia y actuación, la *Sociedad Mariológica Española* esta acreditada ya como una institución científica de la mayor prestancia. Las cuatro asambleas celebradas y los tres volúmenes de ESTUDIOS MARIANOS que publican el resultado de sus estudios y discusiones—a los que seguirá próximamente el cuarto—representan una aportación importantísima al esclarecimiento del Misterio de María.

Integran la Sociedad Mariológica unas cuatro docenas mal contadas de teólogos, pertenecientes a las diversas Ordenes Religiosas y al Clero Secular, adunados por el común afán de estudiar científicamente la verdad de María con el solo interés de que sea mejor conocida.

Acuerdan el problema anual de sus estudios, distribuyen sus principales aspectos en un número determinado de temas, señalan, de entre los socios, los ponentes que han de estudiarlos; elaboran éstos a lo largo del año sus estudios, y los presentan en la Asamblea General, donde oídos y discutidos los diversos pareceres, se aclaran sorprendentemente las cuestiones con la luz mancomunadamente lograda. El fruto de esta colaboración científica lo recogen los aludidos volúmenes de ESTUDIOS MARIANOS. Y ellos demuestran que España aprovecha la paz que la Virgen le concede para levantarle un monumento científico imperecedero. Gracias a la eficaz labor de la Sociedad Mariológica en ningún país del mundo es hoy mejor conocida y estudiada que en España.

Los problemas hasta ahora estudiados

La Sociedad Mariológica, cuyo empeño es el estudio científico de María, ha manifestado su preocupación por los grandes problemas todavía en evolución teológica, y por el problema general de la estructuración unitaria de la Mariología.

El I volumen de ESTUDIOS MARIANOS, contiene los trabajos de la 1.^a Asamblea, muy valiosos aunque inconexos.

El II volumen, representa el mayor esfuerzo científico hasta ahora realizado para la declaración de la corredención mariana, afirmada decididamente en su sentido formal inmediato.

El volumen III, somete a examen los principios fundamentales de la Mariología con el noble intento de orientar su sistematización científica y conseguir si es posible su ordenación unitaria, a base de la concepción también unitaria de María.

La celebración de la 4.^a Asamblea

Por idea y obra del P. Narciso García Garcés, C. M. F. a quien principalmente debe su existencia y eficaz funcionamiento la Sociedad Mariológica Española, y que es desde el principio su presidente, la asamblea de este año tuvo lugar en Fátima, escenario de las apariciones de Nuestra Señora del Rosario, en las que Ella pidió la universalización de la devoción cordimariana. El Ministro de Asuntos Exteriores de España facilitó la realización de tan acertado proyecto. El Excmo. Sr. Obispo de Leiría, Dr. D. José Alves Correia da Silva hizo familiares suyos durante los días de la Asamblea a los mariólogos españoles y portugueses, con hospitalidad verdaderamente paternal. Desde LA CIENCIA TOMISTA nos complacemos en transmitir nuestro testimonio de gratitud al Venerable Obispo de Fátima, cuya sonrisa sin ocaso alumbró bondadosamente nuestra estancia a su lado. Los asambleístas españoles tuvimos el honor de que se dignara presidirnos el Excmo. S. Obispo Auxiliar de Madrid, Dr. D. Casimiro Morcillo. Su presencia se caracterizó por la cultura, la habilidad y la bondad que le distinguen. Los asambleístas portugueses acogieron y convivieron con los españoles con cordialidad enteramente fraterna.

Pero los mariólogos españoles quedaron contentos sobre todo de la Virgen, Ntra Sra. del Rosario de Fátima, cuyo espíritu de tal manera se hace allí presente, que no solo evidencia que se apareció, sino que permanece aparecida.

En este propicio ambiente se desarrollaron las sesiones de la asamblea. Densas, largas, extenuadoras sesiones. Se había indicado la conveniencia de suprimir las discusiones para ganar tiempo, pero los asambleístas, tanto españoles como portugueses, prefirieron perder de su descanso para ganar claridad en los problemas. En estudios y discusiones alternaron las dos lenguas como si fueran hechas para

comprenderse mutuamente o para fehaciente testimonio de la hermandad luso-española.

Tema general de la 4.^a Asamblea

El estudio teológico de la devoción al Inmaculado Corazón de María, fué el tema general de la 4.^a asamblea, distribuido en ocho ponencias, a las que se sumaron luego las de los profesores portugueses. No es tema que de suyo tenga trascendencia doctrinal extraordinaria. Pero las circunstancias actuales la hacen extraordinariamente importante, pues parece ser esta la hora providencial de la consolidación definitiva de esta devoción, e importa sobremanera que los mariólogos garanticen con sus precisiones teológicas esa solidez, tan necesaria. A este intento obedecían los estudios de los asambleístas españoles, como fijados de antemano. En los estudios portugueses, sobreañadidos con apremio de tiempo, no se pudo observar la misma homogeneidad. Aunque en problema menos abstruso, la asamblea supo mantener la altura lograda en años anteriores.

Estudios españoles

El punto eje del tema general lo tenía asignado el P. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D. en su estudio sobre el *Objeto material y formal del culto al Corazón de María*. Esta cuestión básica, fué la más discutida en la asamblea, no solo con ocasión del magnífico trabajo del P. Gregorio, sino antes y después. No se llegó a entender unánimemente si es, y cómo es objeto o sujeto del culto cordimariano el corazón físico de la Virgen. Convendría que en ESTUDIOS MARIANOS apareciese ya una formulación más exacta.

El P. MAXIMO PEINADOR, C. M. F. analizó sabiamente los datos evangélicos en que se refleja el Corazón de la Virgen, llegando a la conclusión de que esos datos "estudiados a fondo en su íntegro contexto psicológico del alma de María en cada circunstancia, constituyen un sólido fundamento para levantar el edificio de la Teología cordimariana..."

El veterano mariólogo P. JOSE MARIA BOVER, S. J. presentó a la asamblea el resultado de sus investigaciones sobre el *Origen y desenvolvimiento de la devoción al Corazón de María en los Santos Padres y Escritores Eclesiásticos*. Los textos coleccionados por el

ilustre jesuíta pasan de 400, desde Orígenes a Pío XI, lo que demuestra la importancia del trabajo de P. Bover, y a la vez, la deficiencia de los publicados hasta ahora sobre el tema.

El P. NARCISO GARCIA GARCÉS, C. M. F. hizo un trabajo de mucho interés sobre un tema que parecía tener muy poco, pues versaba sobre *El Corazón de María en la Poesía Medieval*.

El P. ANGEL LUIS, C. SS. R. solo leyó la introducción de su memoria sobre *La Consagración al Corazón de María*, etc. pero dejó ganosa a la asamblea de conocer su estudio completo, cuyo anticipo suscitó ya animadas dicusiones por sostener el P. Luis que la consagración le es debida a María solamente por su realeza.

El P. EMILIO SAURAS, O. P. estudió *El valor santificador de la devoción al Corazón de María* con la solidez y clarividencia que le caracterizan.

El P. FRANCISCO SOLÁ, S. J. demostró una vez más sus dotes de investigador en su trabajo sobre la *Historia de la devoción al Corazón de María en España*.

Encargados nosotros de estudiar la conexión entre *La devoción al Corazón de María y el S^{to}mo. Rosario* analizamos primeramente el valor teológico de ambas devociones tomando por criterio su respectiva eficacia latréutica, hiperdúlica y santificadora; declarando luego que, no obstante la sobreeminencia que en sentido absoluto tiene la devoción del Rosario sobre la del Corazón de María, debe sostenerse que el Corazón de la Virgen es *centro y fin* de todas las devociones marianas, y especialmente del Rosario; el cual, por su propia índole, constituye una devoción cordimariana excelentísima; puesto que es a la vez Historia y Teología del Corazón de la Virgen, y compenetra con él las almas, y las mueve a los actos que son connaturales a esa devoción.

Estudios de los asambleistas portugueses

El ILTMO. SR. DOM MANUEL MENDES DO CARMO, hizo una notable disertación sobre: *A revelação do Imaculado Coração de María aos videntes de Fátima*. El Dr. Mendes do Carmo intervino brillantemente en las diversas sesiones de la asamblea.

El R. P. DOM GABRIEL DE SOUSA, O. S. B. habló acertadamente sobre: *O Coração de María sinal da graça dos tempos novos*.

El R. P. CLEMENTE DA SILVA, S. S. P. expuso con loable unción el tema: *O Imaculado Coração de María e o Apostolado*.

El R. P. JUAN ROBERTO MARQUES, C. M. F. leyó parte de su importante trabajo sobre: *O Coração de Maria e a santificação da família*.

El R. P. FRANCISCO RENDEIRO, O. P. en breve y enjundioso estudio, unánimemente alabado, trató de *O Coração de Maria e sua maternidade de graça*, defendiendo la conexión necesaria entre la maternidad divina y espiritual de la Virgen.

El R. P. ENRIQUE MANCHADO, C. M. puso de relieve la relación entre *O Coração de Maria e a Medalha Milagrosa*.

El ILTMO. SR. DR. SEGISMUNDO OLIVEIRA ROSA recordó eruditamente la *Historia do Imaculado Coração de Maria em Portugal*.

El R. P. JOSE DE OLIVEIRA DIAS, S. J. hizo una ingeniosa interpretación congruista de *A Mediação Universal de Maria a luz da Historia da Fátima*.

El R. P. JOSE DE MONTALVERNE, O. F. M. dió lectura a su buen estudio sobre *A Mariologia latina antes da controversia ariana*.

El R. P. DAVID DE SOUSA, O. E. M. razonó la tesis *Maria, Mae dos homens*, en un sentido de maternidad *mediata*, al que se opusieron abiertamente varios asambleistas españoles y portugueses.

El ILTMO. SR. D. JUAN LAURENCO INSUELAS dió cuenta a la asamblea de sus importantes investigaciones sobre *Nossa Senhora na Liturgia Bracarense*, siendo oído con general agrado.

El R. P. HERMENEGILDO CARRA, S. S. declaró la trascendencia de la advocación de María como *Auxilium Christianorum*.

CLAUSURA DE LA ASAMBLEA.—*Proyecto de una Sociedad Mariológica Portuguesa*. Terminada la lectura de los estudios de la última sesión hizo uso de la palabra el Presidente de la Sociedad M. Española P. GARCIA GARCÉS, expresando su complacencia por el resultado de la asamblea, fruto de la hermanada colaboración hispano-portuguesa. Habló a continuación el Excmo. S. Obispo de Leiria, D. JOSE CORREIA DA SILVA felicitándose de haber podido cooperar al feliz éxito de la asamblea, en la que de nuevo se muestra la acción concorde y paralela de las dos naciones ibéricas a las que no solo hermana la Geografía y la sangre sino, y sobre todo, la misma Fe, la misma cultura, y el común destino providencial. Hizo

luego el venerable Prelado a los asambleistas interesantísimas manifestaciones sobre las maravillas de Fátima y los acontecimientos consecuentes, razonando el criterio que ha precedido su actuación directiva en la orientación de la piedad y en la organización material del lugar y de las construcciones del Santuario, garantizando el espíritu de austeridad y religiosidad que caracterizan el mensaje de la Virgen, y evitando la explotación mercantil de la inmensa devoción del pueblo portugués hacia la adorable "Aparecida". Fátima significa sacrificio y oración, y el pueblo portugués así lo entiende y lo practica.

Como fecunda conclusión de su discurso, hizo suyo el Sr. Obispo de Leiría el propósito nacido al calor de la Asamblea de fundar una *Sociedad Mariológica portuguesa*, similar a la española, encargando al DR. MENDES DO CARMO y al R. P. COELHO, C. M. F. de su organización.

Nueva Junta Directiva de S. M. E.

Correspondía este año la renovación de la Junta Directiva de la S. M. E. y fué elegida la del nuevo trienio, como sigue:

Presidente: P. Narciso García Garcés, C. M. F.

Secretario: P. Angel Luis, C. SS. R.

Tesorero: P. Crisóstomo de Pamplona, O. M. C.

Vocales: P. José M. Bover, S. J.; P. Manuel Cuervo, O. P.; P. Salvador Gutiérrez, O. S. A.; y el P. Marceliano Llamera, O. P.

Tema de la futura Asamblea

Para tema general de la Asamblea de 1945 ha sido señalado el de *La gracia de María*, y de las ponencias quedaron encargados, si mal no recordamos, los académicos P. Arturo Gallo, SS. CC.; P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D.; R. Dr. Gregorio de Yurre; P. Manuel Cuervo, O. P.; M. I. Sr. Dr. D^e Filiberto Díez; P. Ricardo Rábanos, C. M. Mucho esperamos de la competencia de tan ilustres ponentes en el esclarecimiento de ese tema, verdaderamente decisivo para la inteligencia de la perfección y de la misión de María. El Presidente de la S. M. E. invitó a la naciente S. M. P. a tomar parte en nuestra asamblea del año próximo, manifestando el generoso ofrecimiento del Excmo. P. Fr. Francisco Barbado, O. P., Obispo de

Salamanca de hospedar a los asambleistas en la Universidad Pontificia.

Final

Tal fué la 4.^a *Asamblea Mariológica Española* congregada en el luminoso ambiente mariano de Fátima, en derredor de la celestial "Aparecida. En su preciosa imagen del Salón de Sesiones las presidió todas la "bellísima Señora", y Ella presidió sobre todo la última sesión de cada día: la sesión del Rosario en familia después de la cena en la Capilla de las Apariciones, donde en dos lenguas y con una sola alma los asambleistas hispano-portugueses sustituían su Mariología teórica por la práctica de la sublime Mariología suplicante del Rosario.

FR. MARCELINO LLAMERA, O. P.

BIBLIOGRAFIA

DR. PAULINO PEDRET CASADO: *El matrimonio en las constituciones sinodales de Galicia, desde el Concilio de Trento, especialmente en las del Arzobispo de Santiago, Don Francisco Blanco, Santiago de Compostela, 1943.*

Tal es el tema del discurso inaugural leído en la solemne apertura del actual Curso académico en la Universidad de Santiago por el Dr. Paulino Pedret Casado, Catedrático de la Facultad de Derecho en dicha Universidad.

El hallarnos en vísperas de celebrar el cuarto centenario de haberse inaugurado aquel Concilio, cuyo influjo fué de tan singular importancia, y la que sus componentes concedieron al sacramento del matrimonio, parece haber sido uno de los motivos, si no ya el principal, que impulsó al insigne profesor a desarrollar en su erudita y bien ordenada disertación el tema de referencia, mostrando con multitud de datos la buena acogida que a las disposiciones dictadas por aquel Concilio dispensaron los Prelados de las diócesis galaicas, fijándose de un modo especial en la metropolitana, y, dentro de ésta, concediendo la principal importancia a las constituciones del Sínodo celebrado en Junio de 1576 por el Arzobispo arriba mencionado, de las cuales dice, entre otras cosas, que "son una preciosa y extensa aplicación sistematizada de las disposiciones del Concilio de Trento a las necesidades y conveniencias de la diócesis".

Como el espacio de que disponemos no nos permite extendernos más, cerraremos esta reseña transcribiendo un párrafo, donde el autor, tras unas reflexiones acerca de cómo procede la Iglesia en lo concerniente al matrimonio, dice así: "¡Gran conocedora del corazón humano, cuántas veces en la Historia se pueden comprobar tus aciertos! Siempre que manos profanas cogieron tu delicado Sacramento para regularlo como contrato, no fué para mirarlo ni tratarlo con la honestidad y elegancia con que tú sabes, sino para dejarlo mancharse en los lodos de la concupiscencia y para romperlo con pretexto de fáciles aburrimientos o de furtivas traiciones".

FR. S. ALONSO

P. JESUS SIMÓN, S. J.: *El Hombre*. Estudios científico-apologéticos.—250 págs. 13 × 19 cms. con muchas ilustraciones. 22 ptas.—Editorial "Lumen", Rocafort, 219. Barcelona, 1944.

Un nuevo libro del P. Simón, con caracteres muy semejantes a su obra anterior "A Dios por la ciencia", que tan benévola acogida ha merecido de la crítica y del público. Los temas interesantísimos que aborda sabe presentarlos con amenidad singular, poniendo al alcance de la cultura más modesta teorías y verdades importantísimas para la inteligencia y para la vida. Su esmerada preparación científica le permite analizar certeramente teorías que han corrido y corren al amparo de nombres de mucho relumbrón, pero que la verdadera ciencia ha convencido de erróneas, o por lo menos de insuficientes. Es lástima, sin embargo, que en un libro tan bien pensado y tan bellamente escrito se halle el capítulo titulado "La Biblia y la Geología", en que se sostienen doctrinas definitivamente caducas. Los hercúleos esfuerzos de los concordistas para ajustar los datos de la Geología con el relato de Moisés habrían estado mejor empleados en otra empresa más útil, y se podrían haber ahorrado ese trabajo con unas ligeras nociones sobre los géneros literarios de la Biblia. Además la nueva Encíclica "Divino afflante Spiritu" no deja ya lugar a la menor duda sobre la interpretación que se debe dar a ese capítulo del Génesis. En algunos capítulos (Estudio X) no sobraría la revisión de algunos datos históricos.

Pero, a pesar de estos reparos, fácilmente subsanables en ediciones posteriores, la obra del P. Simón merece ser recomendada y puede hacer mucho bien para aclarar ideas y prevenir errores sobre puntos tan capitales como encierran los problemas que se refieren al hombre.

FR. G. F.

La Política de la Santa Sede, por MÁRIO BENDISCIOLI, Profesor de la Universidad de Milán, versión castellana por C. M.—(Colección Lábaro), 1943.—Un tomo de 208 págs., 14 ptas.

Cuando se publicó el original de este trabajo (allá por el año 39, antes de empezar la guerra), quizás se hubiera podido presentar como "un panorama de la vida internacional de nuestros días". Hoy,

al mismo autor, le parecería un tanto gratuita dicha aseveración. Nosotros, a esta versión castellana la vamos a colocar, con alguna ventaja, entre los capítulos resumidos de un manual de Historia eclesiástica. Estudia el período de Historia novísima comprendido entre la guerra europea del 14 y la mundial del 39. Se divide la obra en dos partes. La primera trata del concepto, órganos y posibilidades de la política vaticana. La segunda de la acción política de la Santa Sede, después de la guerra europea.

La "política" de la Santa Sede, a la cual se circunscribe esta obra, se plasma en la función de dirección, impulso, coordinación y disciplina de la vida de los católicos. No en su totalidad, sino en sus interferencias con la vida estatal. De aquí que el "modesto plan de este trabajo", se encamine "a caracterizar e ilustrar las directrices de la acción de la Santa Sede, más bien que a exponerla en sus detalles".

Esta acción se lleva a cabo a través de los órganos de la Curia Romana, de dos maneras. Una directa, por vía diplomática; otra indirecta de influencia moral sobre la opinión pública de cada país o del mundo entero. Para el autor, esta acción indirecta, desde Pío XI, ha sido transvasada de los partidos católicos a la Acción Católica (V. pág. 75).

Después de establecer estos prenotandos doctrinales, desciende al terreno de las "realizaciones de la política vaticana". Principalmente se detiene en la labor diplomática y rectora de los pontificados de Benedicto XV y Pío XI. Estudia con gran finura de observación, las facetas de la llamada Cuestión Romana, hasta su solución con la firma del tratado de 1929. Desarrolla con gran tacto e imparcialidad, las relaciones de la Santa Sede con el Reich, en las cuales descuellan la actuación del entonces Cardenal Pacelli. Presenta las dificultades de una acción concluyente en los países anglosajones, dada la dúctil sutileza de estos regímenes imperialistas democráticos. Da unas pinceladas muy someras, pero acertadas, respecto de la vida de la Iglesia durante la Dictadura, República y Guerra de liberación de nuestra Patria. Y a este tenor, va resumiendo las modalidades de las relaciones de la Iglesia con casi todos los Estados del mundo.

El autor nos dice de su obra que no es completa y que no deja de reconocer las desproporciones y lagunas que contiene. El traductor, por su parte, nos dice que no se identifica absolutamente con todos los conceptos emitidos por el autor, y que éste enjuicia la po-

lítica de la Santa Sede desde un punto de vista preferentemente natural y humano.

Nosotros hacemos nuestras estas declaraciones. Además hacemos resaltar el atrevimiento de ciertas afirmaciones (v. g.: Hegemonía de Italia en Sudamérica. Cfr., págs. 110 y 196), la inexactitud de otras (v. gr.: el destino de la limosna de la Bula de Cruzada para las arcas del Estado español), y el peligro de tergiversación de algunos juicios menos fundados. A este respecto se habla muy a la ligera de ruptura de la tradición por Pío XI, de una actuación fluctuante de la Nunciatura, de contemporizaciones con el americanismo, etc. Esto en el terreno político en que se mueve el autor, no tiene—ya lo sabemos—mayor transcendencia para la doctrina de fe; sin embargo, a la Iglesia no se la puede presentar totalmente desposeída de su verdadera estructura. Siempre se la debe ver como Cuerpo místico de Jesucristo. Y en este sentido aquellas afirmaciones de diplomacia periférica esconden un poco la verdadera directriz de la Iglesia.

Ni un ápice hemos de regatear por esto del justo valor de esta útil traducción. Sus notas predominantes: juicios certeros e imparciales que acreditan a la pluma de Bendiscioli de estar curtida en las lides históricas, datos precisos que excitan el deseo de nuevas investigaciones, y, sobre todo, síntesis muy estudiada de las vicisitudes religioso-eclesiásticas de este período histórico: clasifican a esta publicación entre las traducciones más valiosas y de mayor actualidad.

F. A. C.

¡La Vida por Cristo! Vida de Esteban Kaszap (1916-1935), por Ladislao ENDRÖDY, S. J.—Traducido directamente de la tercera edición húngara por el M. I. Sr. Dr. D. Antonio SANCHO, Magistral de Mallorca.—Editorial Librería Religiosa, Aviñó, 20, Barcelona, 1943.—384 páginas, 12 ptas.

Esteban Kaszap nace en la ciudad de Székesfehérvár en 1916, en un hogar cristiano. A los nueve años comienza los estudios de segunda enseñanza, bajo la dirección de los Padres Cistercienses, en su ciudad natal. Esteban es un buen muchacho, aunque a veces no en exceso aplicado, y excelente deportista, hasta llegar a ser campeón de las juventudes del distrito transdanubiano. Al terminar los estudios ha oído la voz de Dios y la atiende: su vocación es ser je-

suita e ingresa en "Manresa", la casa-noviciado que la Compañía tiene en Búdapest.

Apenas ha comenzado el noviciado, empiezan los achaques y el dolor y llegan a tal punto de gravedad, que se hace necesaria su salida a un hospital. Vuelto al noviciado, quiere continuar la vida religiosa. Pero tiene que desistir. Una septicemia pertinaz va a poder más que su voluntad, y a pesar de su interés y el de la Compañía —que llega a concederle dispensas verdaderamente extraordinarias— en permanecer unidos, tiene que marchar a su casa, de la cual volverá al hospital en que ha de morir.

Los intensos y prolongados sufrimientos físicos y morales y la admirable paciencia con que los soporta, hacen venir a la mente la figura de Job. Sufre consciente del valor que supone el sufrimiento. A su madre decía en una carta: "el valor más grande de nuestra vida terrena es el sufrimiento mudo". Su amor se fué purificando hasta limpiarlo de todo lo que significaba egoísmo, y culminó al hacer el "acto heroico" de caridad. Con razón pudo decir un día el Rector de "Manresa" a los novicios, que Kaszap "progresaba en la vida espiritual, en una hora, más que ellos en todo el noviciado". Había expresado sus deseos de martirio y Dios se lo concedió lento y dolorosísimo. Murió el 17 de diciembre de 1935.

Hay que agradecer al traductor haber facilitado a los lectores de lengua española el conocimiento de esta vida interesantísima. Si, al decir del clásico, los ejemplos arrastran, bueno es que ante los ojos de nuestra juventud se presenten modelos como este húngaro, muerto antes de cumplir los veinte años. En otras naciones se han apresurado a presentar la traducción de este libro, que va a salir en cuarta edición en el original. Pero hay un dato más significativo: se ha incoado el proceso de beatificación de Esteban Kaszap a los ocho años de su muerte.

F. DE VIANA

¿Cómo formar mi voluntad?, por el R. P. Alberto GOOSENS, S. J.—(Colección: Orientaciones del joven).—Traducción del francés. — Sociedad de Educación Ateñas, S. A., Madrid.—222 págs., 8 pesetas.—Exclusiva de venta: Editora Internacional, Buen Pastor, 7, San Sebastián).

Es un libro escrito para jóvenes, principalmente para los que se

supone estudiando, pero útil para todos. Se lee con deleite por el tono festivo que casi de continuo sostiene. Aspira a formar voluntades enérgicas, aprovechando las fuerzas latentes que se hallan en cada joven y que se centuplican con sabia dirección, y a producir la aparición de personalidades singulares, en lugar del montón de individuos que pueden llamarse con un mismo nombre: Don Nadie. Se distingue por el carácter práctico con que trata los diversos puntos a que se refiere. No es para leído una sola vez, sino para repetir la lectura y empaparse de su pensamiento, hasta hacerlo vida.

F. DE VIANA

La Libertad Vigilada: Sus problemas, por Joaquín BASTERO ARCHIANCO, Doctor en Derecho.—Zaragoza, 1943.

Son treinta páginas sobre profilaxis de la criminalidad infantil. El contenido de este trabajito nos lo señala en síntesis el autor: “medios de ejercer más eficazmente la vigilancia sobre el menor, los diversos problemas que la misma plantea y el resultado práctico de la cuestión que en tal sentido viene llevando a cabo el Patronato de Zaragoza”.

El Derecho punitivo de adultos encuentra su complemento en la condena y libertad condicionales; entroncada con esta última se halla la libertad vigilada del menor con el carácter propio que le da el Derecho penal, educativo y tutelar de la delincuencia infantil.

El delegado personal es, dentro de esta organización, una pieza insustituible para la eficaz aplicación de la libertad vigilada.

Es muy de loar, la posición del autor, cuando señala las dotes que deben concurrir en la persona que desempeña dicho cargo. “La virtud de la caridad y un espíritu de apostolado—dice—deben resplandecer en el delegado personal”. En este sentido debe entenderse la filantropía social que menciona al final del folleto.

El estilo que emplea el autor, recuerda un poco las parrafadas del siglo pasado. Por eso quizás se le escapan a veces ciertos barbarismos gramaticales (v. gr.: expedientados) demoledores de la eufonía de nuestro rico idioma.

F. A. C.

LUIS DIEZ DEL CORRAL: *Mallorca*. — Editorial Juvenaud. — Barcelona.

“Mallorca” no es un libro de viaje de esos que acompañan al turista como ameno guía de monumentos y costumbres. Ni es tampoco un índice de recuerdos y anécdotas ligadas a la descripción colorista de un paraje. “Mallorca” es un libro de intimidad, con todos los encantos de las confidencias de un viajero poco vulgar. Y por lo que tiene de íntimo y confidencial no puede ser un libro para todos. A todos resulta fácil volar imaginativamente con el autor a los bellos paisajes de la isla mediterránea, pero ya no es tan asequible ese otro turismo psicológico a que nos invita el artista, dejando penetrar al lector en el mundo interior de sus reacciones estéticas. En toda esta obra late una emoción subjetiva, cálidamente vivida por el autor y expresada con la nitidez y transparencia de quien nunca intenta ocultarse. Pero Luis Díez del Corral ha superado también su personal confidencia de viajero para elevarnos a valoraciones trascendentes de los elementos. Hay penetración intelectual, sensibilidad estética y gran facilidad de síntesis, que—sin quedár en el esquema que estiliza—presenta las formas de belleza depuradas de toda distracción menudamente anecdótica.

Para conocer un país hay que centrar su significación en las coordenadas del espacio y del tiempo (p. 122). No se encadenan—sin embargo—descripciones geográficas ni se engarzan recuerdos de historia. Se han desenvuelto “Temas”—temas planteados por lo geográfico y lo histórico—en los que interviene constantemente el factor humano con su penetración perceptiva, con la emoción viva de su sentir. Así el autor—después de iniciar—empuja a la conquista de lo objetivo invitando a que tome parte activa el lector. Por esto, nuevamente repetimos, que no es un libro para todos, no es para quien resbala por la superficie de la letra.

Mallorca es tema concreto y preciso de la obra, pero logrando encuadrar el objetivo isleño dentro del amplio marco de la naturaleza y de la cultura mediterránea; en esa naturaleza mediterránea que “se presenta como armoniosa combinación de líneas horizontales y verticales, de montaña, llanura y mar; un conjunto cerrado, equilibrado en altura y latitud, preciso de líneas en la pureza del aire, y así produce en el ánimo esa impresión de perfección y serenidad (p. 16). En este mundo mediterráneo “la isla es la tierra que goza

máximamente de los beneficios del mar, aunando los mejores goces de la tierra con los más deliciosos de la vida del mar" (p. 21-22). Entre todas las islas es Mallorca la síntesis más pura, la de mejores condiciones, la que en dimensiones de justeza alberga la más rica variedad y los más bellos contrastes. Espléndida variedad interna y costera dentro de un conjunto unitario que se ofrece en su inmediata realidad. "Se dirá quizá que resulta empequeñecido lo geográfico, perdiendo la acuciante amplitud del horizonte. Lo cierto es que no hay tal pérdida, sino una sana distinción, que contrapone lo concreto de la tierra a la infinidad del mar (p. 24). La naturaleza llega a la culminación de sus perfecciones. "Lo natural, aquí exige la referencia a la intención y al cuidado de un artífice, y diríase que los elementos se hubieran superado para festejar con una joya su unión o que Dios mismo la hubiese consagrado con el anillo de sus nupcias (p. 91).

Pero en Mallorca ni la misma naturaleza—en su contextura, ni en su belleza—ha podido prescindir de los valores humanos: "la satisfacción que proporciona la naturaleza mediterránea no es algo abstractamente estético, sino que se encuentra basada en razones más profundas, de sentido total en orden a la existencia humana. No son los ojos los únicos que gozan entre las líneas y superficies equilibradas, es el hombre entero, el hombre que vive, el que se siente afectado por esta tierra, como si hubiera encontrado su ambiente, su moral" (p. 16). "Aquí la tierra es esencialmente escenario humano. Está construida geométrica, arquitectónicamente: las montañas levantadas a plomada, los valles limpiamente semiesféricos y las bahías y las calas tan bien trazadas que semejan una perfecta obra de ingeniería. Raramente la tierra prepara y reclama tanto su humanización" (p. 25). Lo humano, en íntima colaboración con lo geográfico, "hizo" belleza, fecundidad y ambiente en la isla privilegiada, que es "perfecto compendio de lo mediterráneo y de lo humano, incluyendo hasta el extremo sus dos dimensiones esenciales: lo ordenado, inteligente, claro, apolíneo de una parte, y de otra, lo misterioso, profundo, dionisiaco" (p. 97). La unidad física de la isla ha sido trascendida por la viva unidad histórica de un pueblo sano y trabajador que sostiene a través del tiempo una misma trayectoria sin fisuras, en la que lo tradicional—en ellos con sabor clásico—se mantiene con serenidad inmovible, en un ambiente de paz progresiva, siempre actual y siempre operante. "La tensión del litoral mediterráneo entre el recogido

miento del definido contorno terrestre y la incitación aventurera del mar, ha sido el resorte que ha movido constantemente su historia" (p. 10). Naturaleza que cobija e incita al mismo tiempo, y así Mallorca será siempre isla de ensueños, sin las nieblas de una triste añoranza.

Hay en esta obra—como ha dicho su autor—toda una "teoría de Mallorca", pero también sus páginas recogen la fruición íntima de una "experiencia", de ese entrar en un contacto—a veces embriagador—con los elementos "cielo, mar y tierra, sobre los que nacen, se deslizan y extinguen las ondas, las nubes, las brisas, los vegetales, los colores, las formas" (p. 91). "Goce sencillo y humano el de sentirse entregado al regazo de las fuerzas naturales, mecido por las olas y el viento, como escogido danzante de la alegre movilidad de los elementos" (p. 45).

En el mundo literario podrá discutirse el acierto de un tecnicismo original para abordar un tema de viajes. Se abandona lo académico, pero hay un fondo clásico—de madura asimilación—que notablemente se enriquece con lo humano, con lo vital, tan en consonancia con la mentalidad de nuestro tiempo. Reservas de vasta cultura y seria erudición han facilitado la suave alusión a lo anecdótico e histórico, en las gratas evocaciones—en los últimos capítulos—de un brillante desfile de viajeros y peregrinos.

La pluma de Díez del Corral es precisa y ajustada; bien perfilada en su forma, sencilla y natural, aunque una densidad de pensamiento y una inquietud emocional no permitan en esta obra un fácil solaz literario. Es lectura que pide sosiego.

"Mallorca" mereció para Luis Díez del Corral—en paridad con Giménez Caballero el Premio Nacional de Literatura,

FR. J. M DE AGUILAR, O. P.

LEÓN MURCIEGO (Pablo, Pbro.): *La Filosofía de Santo Tomás y los fenómenos misteriosos del psiquismo*.—(Conferencia pronunciada en el Instituto de Enseñanza Media de Calahorra, el 7 de marzo de 1944).—Talleres Gráficos Broquetas, Calahorra, 1944.—46 páginas, 4 pesetas.

Tiene la conferencia dos partes: la primera, breve, valora y elogia con entusiasmo la filosofía de Santo Tomás, a la que se adhiere con

sinceridad y de la cual recuerda su cualidad de faro, contra los que pretendiesen hacerla topé.

La segunda, a la luz de ese faro, y realizando aquello de enriquecerse el saber antiguo con los nuevos conocimientos, es una magnífica lección de psicología experimental, en que se ocupa de tres fenómenos misteriosos del psiquismo: escritura automática, sueño provocado y sugestión mental. A la gran erudición que posee, y que le ha dicho lo que sobre esos temas saben los demás, se ha de añadir en el autor su propia experimentación, realizada con los alumnos del Instituto de Plasencia en los cursos anteriores y que se hace muy interesante.

Bien honró Calahorra a Santo Tomás en 1944, y amena y sugeridora debió resultar a los oyentes la conferencia del Sr. León Murciélago.

F. DE VIANA.

Jacinta (Vida encantadora de una de las videntes de Nuestra Sra. de Fátima).—Traducción del portugués. 3.^a edición española. — Vergara, Editorial "El Santísimo Rosario", 1944. — XXIV-218 páginas, con profusión de grabados; 8 pesetas.

Al hablar en el número 196 de esta revista, correspondiente a Mayo-Junio de 1942, de la primera edición española de este libro, decíamos que por su contenido y por el precedente de la rapidísima venta de su edición portuguesa podía asegurarse la difusión que iba a tener. Los hechos han correspondido tan bien al augurio que antes de los dos años estamos ya en la tercera edición española. Por cierto que sale muy mejorada en su composición tipográfica, realizada con gusto y esmero, y aumentadas sus XII-198 páginas de 10'5 por 15'5 centímetros de la primera edición, hasta llegar a las XXIV-218 de 12 por 18 cms. de esta tercera. Por todo lo cual es de creer que el éxito acompañará una vez más a tan interesante obra, tan de actualidad como todo lo que se refiere a Fátima.

F. DE VIANA.

El Espíritu de San Francisco Javier.—LABORDE-TÉSTORE, S. J. Versión del italiano, por D. José M. AGUADO, Pbro.—Un tomo de 280 páginas.—Pía Sociedad de San Pablo.—Bilbao, Madrid.—8 pesetas.

El título corresponde muy bien al contenido del libro. A base,

BIBLIOGRAFÍA

sobre todo de largos fragmentos del epistolario de Javier y de los testimonios y declaraciones de sus contemporáneos, va tejiendo el autor el relato de sus heroicas virtudes con el propósito de poner de manifiesto el espíritu sobrenatural que animaba al gran Apóstol de Indias. El interés del relato se mantiene casi constante y la lectura de estas páginas va dejando en el alma un hálito suave de devoción y de paz.

La traducción es muy correcta y la presentación material muy moderna y vistosa.

Santa Teresa de Jesús, por Emilio CORDERO, Pbro.—176 páginas.—Pía Sociedad de San Pablo.—Bilbao-Madrid—6 pesetas.

Es una sencilla exposición de la vida y doctrina de la gran Santa de Avila, que puede servir de introducción a la lectura directa de sus obras. Hay algunas pequeñas inexactitudes históricas, tales como la fecha de su muerte, la de beatificación, etc.; pero en general el librito está escrito con cariño y competencia.

Santa Teresita del Niño Jesús, por SUOR GESUALDA DELLO SPIRITU SANTO.—Versión del italiano, por D. José M. AGUADO, Pbro.—Un tomo de 256 páginas.—Pía Sociedad de San Pablo.—Bilbao, Madrid.—8 pesetas.

A base de la insustituible "Historia de un alma" y algunos datos más, la autora de estas páginas va trazando la silueta espiritual de la Santita de Lisieux siguiendo paso a paso las incidencias de su vida encantadora. La narración está hecha con habilidad y el pequeño libro se lee con gusto e interés.

La presentación material es muy elegante y atractiva.

FR. A. R. M.

Santa Teresa de Jesús, por Juan DOMINGUEZ BERRUETA. — Colección "Breviarios de la vida española".—Editora Nacional MCMXLIV.—240 páginas.

El docto profesor salmantino que conoce tan a fondo las cosas de la gran Santa de Avila, nos ofrece en esta adaptación literaria una hermosa síntesis de la "Vida" escrita por ella misma. No trata de

suplantar la autobiografía inimitable sino “de ponerla a nuestros alcances, a nuestro modo de hablar, tan distante del abundoso y afuente del siglo xvi”. En una segunda parte que titula “A través de su epistolario” va espigando en la dilatada mies del epistolario teresiano, para recoger las frases más ingeniosas, los giros más inesperados y graciosos, su “manera de decir” tan castiza e inconfundible. El autor deja hablar largamente a Santa Teresa, limitándose, de cuándo en cuando, a resumir y extractar sin comentarios ni glosas. Se ve, a todo lo largo de su trabajo, que ha tenido siempre delante de los ojos la sentencia de Baltasar Gracián que encabeza el libro sirviéndole de lema: “...más obran quintas esencias, que fárragos”.

Un pequeño reparo crítico. Cree el Sr. Berrueta que el religioso dominico de que habla la Santa en el capítulo 34 de su “Vida” no es el P. García de Toledo a quien va dirigido el libro. “¿Cómo es creíble—escribe el ilustre autor—que este P. García Toledo leyese el “panegírico” que hace la Santa de ese “religioso”, y que refiriéndose a él mismo no pusiese reparo alguno a su divulgación en el libro de la “Vida”? (pág. 66, nota). —Hemos de confesar que esta razón no nos parece convincente, sobre todo teniendo en contra la autoridad del P. Jerónimo Gracián confidente íntimo de Santa Teresa. A nosotros la explicación nos parece muy sencilla. El P. García de Toledo no mandó suprimir el pasaje que tanto le favorecía: a) porque la Santa habla impersonalmente de “un religioso dominico”, sin decirnos su nombre; b) para no romper la ilación del relato teresiano que quedaría truncado en un pasaje importantísimo; y c) para que no padeciera detrimento la verdad histórica. —Todavía podrían señalarse otras razones secundarias, pero bastan las indicadas para justificar plenamente la actitud del P. García de Toledo.

Pero esta pequeña observación en nada puede menoscabar el mérito de la preciosa obrita que se lee con verdadera fruición.

FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

LIBROS RECIBIDOS

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.—Plaza de la Villa, 2. Madrid:

D. JUAN VENTOSA CALVELL: *La permanencia de las leyes económicas*. Discursos de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.—52 págs.

La política social de la Dictadura. Discurso leído por el Excmo. señor D. EDUARDO AUNÓS, en el acto de su recepción pública.—144 págs.

Pía Sociedad de San Pablo.—Bilbao-Deusto:

FRANCISCO TONOLO: *Papá, esto es para tí*.—92 págs.

BLANCA DE ALTAMIRA: *Sé pura*.—126 págs.

LAMERA, Esteban: *Pequeño y grande nido*.—162 págs.—6 ptas.

SUOR GESUALDA: *Santa Teresita del Niño Jesús*.—554 págs.—8 ptas.

LABORDE-TESTORE: *El espíritu de San Francisco Javier*.—280 págs.
8 pesetas.

LUIS DE MARCOS: *Santa Rita de Casia*.—172 págs.—6 ptas.

CORDERO: *Santa Teresa de Jesús*.—174 págs.—6 ptas.

Colegio Máximo S. Francisco Javier, Oña (Burgos):

ZALBA, P. Marcelino: *El precio legal*. Extracto de tesis de doctorado.
80 págs.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas.—Duque de Medinaceli, 4. Madrid.

BOVER: *Novi Testamenti Biblia graeca et latina LXXX*. Texto griego, 772 págs. Texto latino, 772 págs. Precio, encuadernado en tela, 60 ptas.

GERMAN MARTIL: *La Tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*.—240 págs.

En esta sección anunciaremos todos los libros que nos sean remitidos por sus autores, o por las Editoriales. Los que, a juicio de la Dirección, merezcan un interés más especial, serán reseñados en las secciones de Bibliografía o de Boletines. No se devuelven las obras que no hayan sido expresamente solicitadas por la Redacción.

ROIG GIRONELLA: *La Filosofía de la Acción*.—326 págs.—1943.

Difusorà del Libro.—Bailén, 19, Apartado 5018. Madrid.

MONS. PROHASZKA: *Cartas sociales*.—184 págs.—10 ptas. Traducción del húngaro, por el Dr. Antonio Sancho.

MONS. PROHASZKA: *Fuente de Aguas Vivas*.—204 págs.—10 ptas. Trad. del húngaro, por el Dr. Antonio Sancho.

Universidad Pontificia, Comillas:

"COMILLAS". *Miscelánea* de colaboración científica de los Antiguos Alumnos de la U. P. de Comillas, con motivo del 50 Aniversario de su fundación (1892-1942).—Tomo II.—576 págs.

Editorial Litúrgica Española.—Avenida de José Antonio, 581, Barcelona:

SERTILLANGES, O. P.: *Las fuentes de la creencia en Dios*. Traducción por A. Carbonell, Pbro.—450 págs.

G. PAYEN, S. J.: *Deontología médica*.—755 págs.—50 ptas.

C. CHARLES: *La oración de todas las horas*.—532 págs.—Encuadernado en tela.

Suma católica contra los sin Dios.—540 págs.

LAVAUD, P. Benito, O. P.: *El mundo moderno y el matrimonio cristiano*.—412 págs.

Epistolario de Gema Galgani, la gran santa del siglo xx.—Edición definitiva, preparada por la Postulación de los PP. Pasionistas. Prólogo del Cardenal Pellegrinetti. Traducción del italiano por el P. Bernardo de María Virgen, C. P.—363 págs.

Espasa-Calpe.—Ríos Rosas, 24. Madrid:

ELORDUY, P. Eleuterio: *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*.—315 págs.—30 ptas.

RICARDO DEL ARCO Y GARAY: *La Idea de Imperio en la Política y la Literatura españolas*.—819 págs.—50 ptas.

Editorial "Sal Terrae".—Santander:

LUCIUS RODRIGO, S. J.: *Praelectiones theologico-morales comillenses*.—Tomus II: *Tractatus de Legibus*. XXVIII.—714 págs.

DEMOSTENES: *Seis Filípicas*. Texto escolar preparado por D. Mayor, S. J.—216 págs.—14 ptas.

Editorial Santo Domingo.—Quito (Ecuador):

P. ENRIQUE ALMEIDA: *Breve estudio de la imaginación*, según Santo Tomás de Aquino y la psicología moderna.—67 págs.

Librería General.—Independencia, 8. Zaragoza:

ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, FRANCISCO: *La Tradición gallega*. — 204 págs.—10 ptas.

Ediciones Aspas.—Apartado 969. Madrid:

S. JUAN CRISÓSTOMO: *Cartas a Santa Olimpiades*. Traducción por el P. Bartolomé Bejarano.—8 ptas.

MINUCIO FÉLIX: *El Octavio*. Traducción por el P. Santos de Domingo.—5 ptas.

S. AGUSTÍN: *El Evangelio de S. Juan*.—Tomo I. Trad. por los Padres Juan Leal y B. Bejarano.—5 ptas.

Actas selectas de Mártires: Trad. por el P. Baudilio Ruiz.—6 ptas.

Escelicer, S. A.—Apartado 88. Cádiz.

GRANERO: "*Credo*". Exposición del Dogma católico.—Tomo I: *Dios*. 126 págs., 15 ptas.—Tomo II: *Jesucristo*, 244 págs., 20 ptas.—Tomo III: *La Santa Iglesia*, 177 págs., 15 ptas.

P. JUAN LEAL: *Nuestra Fe en la Eucaristía*.—205 págs.—8 ptas.

Editorial Bibliográfica Española.—Barquillo, 9. Madrid:

GUTIÉRREZ DEL EGIDO: *Código del Buen Amor*. — 292 págs. — 12 ptas.

Editorial El Perpetuo Socorro.—Manuel Silvela, 14. Madrid:

P. RAMÓN SARABIA: *Sermones*. Tomo I: *Adviento*, 300 págs., 7 ptas. Tomo II: *Epifanía*, 388 págs., 10 ptas.

Biblioteca de Autores cristianos.—Distribuidor exclusivo: Afrodiseo Aguado.—Barquillo, 4. Madrid.

PEMÁN-HERRERO GARCÍA: *Suma Poética*. Amplia colección de la poesía religiosa española.—669 págs.—20 ptas.

THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON, D. C.

CARLETON M. SAGE: *Paul Albar of Cordoba*. Studies on his life and writings.—240 págs.

DR. SIXTO GARCÍA ALVAREZ: *La "O. I." persona jurídica mercantil de fisonomía unipersonal*. Tesis doctoral.—160 págs.—7 ptas.—Madrid, 1944.

Editorial Balmes.—Durán y Bas, II. Barcelona.

SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios espirituales, Directorio y Documentos*. Glosa y vocabulario de los Ejercicios por el P. José CALVERAS, S. J.—518 págs.—11,50 ptas.

CARDENAL MANNING: *El Sacerdocio católico*.—250 págs.—5,50 ptas.
La Santidad sacerdotal. Lecturas escogidas sobre la excelencia del sacerdocio católico.—400 págs.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Alberto Colunga, O. P., Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, *Episcopus Salmantinus*

Biblioteca de Teólogos Españoles

Dirigida por los Dominicos de las Provincias de España

El Cardenal Ceferino González y Menéndez Pelayo, auguraron la fundación de esta Biblioteca.

“Nuestra Teología fué por siglos la primera del mundo, y en la dogmática, en la moral y en la controversia, todavía podemos vivir de sus inagotables riquezas. Difúndase mediante la fundación de una BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES (pensamiento iniciado muchos años hace por el sabio dominico que hoy se sienta en la cátedra metropolitana de San Isidoro), el conocimiento de esos libros, muchos de ellos rarísimos ya e inasequibles; ábranse, con el apoyo moral y material de los católicos, concursos o certámenes para estudiar críticamente, en forma de monografías, todas las grandes figuras de nuestra ciencia, cuya difusión y ensalzamiento no puede menos de contribuir al triunfo de la verdad católica”.

(Menéndez Pelayo, discurso pronunciado en el *Primer Congreso Católico Nacional*, el 2 de mayo de 1889).

Últimos volúmenes publicados

Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 ptas.

De hominis Beatitudine, quem edebat Jacobus Maria Ramírez, O. P.—Tomus primus, continens *Prolegomena tria et primum totius operis librum* “*De hominis beatitudine in communi*”. Precio: tomo suelto, 40 ptas. Por suscripción a toda la obra, 35 ptas.

Tomus secundus: *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae*. Precio: como el tomo primero.

Domingo Báñez, O. P.: *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás* (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. i-i8). Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Precio: 30 ptas.

Los suscriptores a toda la *Biblioteca* tendrán un descuento del 30 por 100.

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON

ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzos de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto

ALMACENES DEL NIÑO JESUS WENCESLAO PEÑA

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

CALATAYUD (Zaragoza)

VINOS DE MISA

J. de Muller, S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la
Exposición Vaticana del
año 1888 (Su Santidad
:-: León XIII) :-:

Proveedores de Su Santi-
dad Pío X, Benedicto XV,
:-: Pío XI y Pío XII :-:

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados de numerosos Excmos. Prelados de España
y del Extranjero y del Rvdo. P. Eduardo Vi-
toria, S. J., Fundador del Instituto
Químico de Sarriá (Barce-
lona) :-: :-:



Elaboración especial de
Vino blanco dulce
para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA
SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. - Telegramas: LOIDI. - Fundada en el año 1875

Bodegas de elaboración en
ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

Proveedores de los Sacros Palacios Apostólicos

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etcétera, etc. :-: :-:

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

P. Maximino LLANEZA, O. P.

BIBLIOGRAFIA DE FR. LUIS DE GRANADA

Cuatro tomos con 1.370 páginas en total

Precio de los cuatro tomos: **60 ptas.**

P. Sabino ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

Precio: **5 ptas.**

P. Ignacio MENENDEZ-REIGADA, O. P.

NECESIDAD DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

Precio: **5 ptas.**

LA TEORIA PENALISTA DE SANTO TOMAS

Precio: **2 ptas.**

P. Justo CUERVO, O. P.

HISTORIADORES DEL CONVENTO DE SAN ES- TEBAN DE SALAMANCA

Tres tomos con 2.819 páginas en total

Precio de los tres tomos: **150 ptas.**

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al Ca-
non 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

"Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacra-
mento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con
aceite de olivas o con cera de abejas".

¡LIMPIEZA ABSOLUTA! ¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna :-: VITORIA (Alava)

Imprenta Comercial Salmantina.—Prior, 19.—Teléfono 1982.—Salamanca

« CIENCIA TOMISTA »

Publicación bimestral de los Dominicos Españoles

Sagrada escritura.	Historia eclesiástica.
Teología.	Historia de las religiones
Filosofía.	Ciencias sociales.
Derecho canónico.	Boletines.
Apologética.	Bibliografía.

Dirección y Administración:

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

Apartado 17.—SALAMANCA

Condiciones de suscripción:

El pago adelantado, o al menos, dentro del año.

Precio de suscripción anual:

España... ..	20 pesetas
Portugal, América y Filipinas... ..	22 "
Demás países	25 "

Si no se avisa lo contrario, la suscripción se renueva indefinidamente.

Número suelto... ..	5 pesetas
Idem atrasado... ..	8 "

